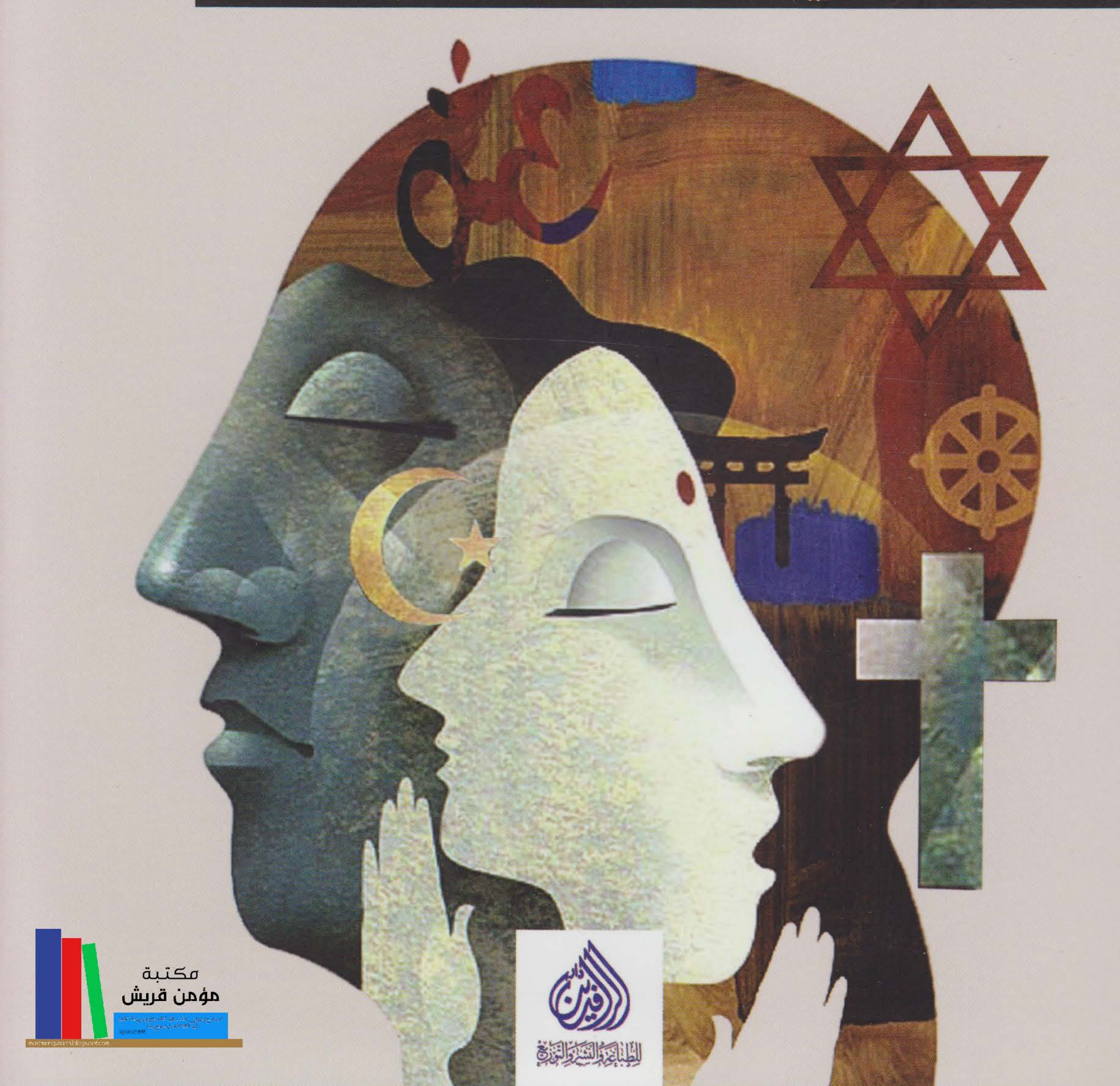
الدكتورة نور الساعدي

أثر النص القرآني في التعددية الدينية

دراسة في متطلبات الحوار الديني المعاصر



مكتبة
مؤمن قريش

الرافدين
للطباعة والنشر والتوزيع

أثر النص القرآني

في التعددية الدينية

دراسة في متطلبات الحوار الديني المعاصر



أثر النص القرآني في التعددية الدينية

دراسة في متطلبات الحوار الديني المعاصر

THE IMPACT OF THE QURANIC TEXT IN RELIGIOUS PUT DIVERSITY
A STUDY IN CONTEMPORARY RELIGIOUS DIALOGUE REQUIREMENTS

الدكتورة نور الساعدي

الطبعة الأولى: بيروت ـ لبنان، 2017
First Edition: Beirut - Lebanon, 2017

جميع حقوق النشر محفوظة، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة، إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله، بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من أصحاب الحقوق

All rights reserved. is not entitled to any person or institution or entity reissue of this book, or part thereof, or transmitted in any form or mode of modes of transmission of information, whether electronic or mechanical, including photocopying, recording, or storage and retrieval, without written permission from the rights holders



لبنان ـ بيروت / الحمرا
تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+

daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com
dar alrafidain
Dar.alrafidain1
DAR ALRAFIDAIN@maassourati

تنويه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978- 1- 77322- 099- 4

أثر النص القرآني في التعددية الدينية

دراسة في متطلبات الحوار الديني المعاصر

الدكتورة نور الساعدي



www.daralrafidain.com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62]

المقدمة

الحمد لله عدد أنفاس خلائقه، والصلاة على من بعثه رحمة للعالمين وعلى آله الطاهرين وبعد..

بدأت جدلية علاقة «الأنا بالآخر» ـ بحسب ما يعرضه النص القرآني ـ منذ أن أمر الله سبحانه الملائكة بالسجود فامتثلوا لأمره إلا إبليس أبى واستكبر؛ لإعتقاده انه خير منه؛ لقوله تعالى: ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ﴾[1]، فخرج إبليس متمثلة فيه الـ«انا» ـ بكل تصوراتها وأفكارها واعتقادها بأنها على حق ـ من دائرة الامتثال لأمر الله وطاعته في السجود لآدم الذي تمثل فيه الـ«الآخر» ـ بحسب تصورات الأنا واعتقادها بأنه على باطل ـ إلى دائرة الهوى والحيرة والضلال، فنشأ الخلاف والصراع بين الطرفين على أساس متبنيات عقدية لاعلاقة لها بأصل العبودية لله سبحانه، ولم تتوقف تلك الجدلية بين آدم وإبليس فقط، بل انتقلت إلى بني آدم، فكل يرى نفسه انه على حق والمخالف له بالاعتقاد والأفكار هو على باطل من غير اللجوء إلى الاستدلال العقلي، وإنما بفعل تأثير عامل «انا خير منه»، وتطور الأمر ليشمل أديان التوحيد، فكل اتباع دين يرون في انفسهم الحقيقة التي لايمتلكها اتباع دين آخر، ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ لَيۡسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ

---

(1) الأعراف: 12.

﴿لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾[1]، فدخل اتباع الأديان في صراع وتناحر مادي ومعنوي باسم الدين، ولذلك ارتبطت إشكالية «الأنا والآخر» بإشكالية تعدد الأفكار والمعتقدات والمفاهيم التي تشكل منهج الحياة لكل منهما، ومن ثم سيتعدد الدين ويتباين بينهما، فلولا ذلك التعدد لما أصبح هناك «انا» وفي قباله «آخر»، لارتباط ذلك التعدد بإشكالية أخرى وهي هوية كل منهما.

أهمية الدراسة

الوضع المعاصر يشهد صراعا على أساس ديني وإن كان بصورته السياسية، فكل أتباع دين يسعون لفرض هيمنتهم على أتباع الأديان الأخرى، لأنهم على حق وغيرهم على باطل، مستمدة تلك الرؤية من فكر ديني أدى إلى ظهور حركات متطرفة، تشهر السيف بوجه كل من يخالفها، بمشروعية استقتها من فهمها للنص الديني أيضاً، الذي فهمت منه انه يمنع التعدد في الدين ويحصر الإيمان بدين واحد.

من هنا تأتي أهمية هذه الدراسة التي تسعى إلى بيان الخطوط العريضة للرؤية القرآنية للتعدد الديني، مستدعية انماط العلاقة بين الأديان المتعددة من جهة، وبين انماط العلاقة بين «الأنا والآخر» عبر تفاعلاتها التي يبينها النص القرآني من جهة أخرى، وتضع مجموعة من التساؤلات تشكل بمجموعها مشكلة البحث التي سينطلق منها في بيان الرؤية القرآنية للتعدد الديني.

مشكلة الدراسة

تسعى الدراسة للإجابة عن التساؤلات الآتية:

1 ـ هل يقدم النص القرآني رؤية عقدية وأخلاقية للتعدد الديني ـ الذي

(1) البقرة: 113.

يشكل الحجر الأساس في العلاقة بين «الأنا والآخر» ـ يخرجه من الإطار الغربي ـ الذي تبناه جون هيك عبر نظريته في التعددية الدينية وسار على منهجه عبد الكريم سروش ـ الذي يفقد الأديان جوهرها في جوانبها العقدية إذ كل منها يتسم بالحقانية والخلاصية على حدٍ سواء، أو انه لايوجد دين يمتلك الحقيقة بكاملها لأن أجزاءها موزعة على الأديان؟

2 ـ هل هناك نص قرآني يمنح أي إنسان شرعية الاعتقاد بأنه ينفرد بمعرفة الحق بشكل يجعله يفرض طريقته ومعرفته على «الآخر» المخالف له في المعرفة؟

3 ـ هل الاختلاف في الاعتقاد سبب من أسباب الصراع الديني، أو إنه سنة إلهية الغاية منها التبادل المعرفي والقيمي؟

4 ـ ما هي الحلول والمعالجات القرآنية التي يمكن أن يقدمها القرآن الكريم في تنظيم العلاقة بين أتباع الأديان المتعددة في حال عدم إقراره بالتعددية الدينية؟

5 ـ هل القرآن الكريم يدعو إلى فرض الإسلام على الآخر، وكل من لم يمتثل فدواءه السيف؟

6 ـ ما هي العلاقة بين التعددية الدينية والحوار الديني؟ وكيف يمكن للحوار ان يسهم في إقرار التعددية أو رفضها.

7 ـ إذا كانت التعددية الدينية بداية للحوار، فماهي متطلبات الحوار الديني لاسيما المعاصر منه لتحقيق أهداف الحوار وتفعيل متبنياته الدينية والفكرية؟

هذه أهم التساؤلات الأساس وهناك أخرى فرعية تضمنتها فصول

ومباحث الدراسة، التي على أساسها تحدد منهج البحث للوصول لإجابات النص القرآني عنها.

منهج الدراسة

اعتمدت الدراسة منهجية التحليل واستقراء سياق النص القرآني في سعيها للتأسيس المفاهيمي للعلاقة بين الأديان السماوية على وجه الخصوص، وأسباب تعددها وموقف الإسلام منها، ولم يخلو البحث من منهجية النقد لبعض آراء المفسرين لاسيما فيما يتعلق بدعوى نسخ بعض الآيات خاصة تلك التي تنظم العلاقة مع الآخر، فجاءت منهجية الدراسة مرتكزة على ثلاث ركائز هي:

1 ـ السياق القرآني الناظر إلى القرآن الكريم على انه جملة واحدة، ولذلك حملت الدراسة عنوان «النص القرآني» لما فيه من دلالة ترتكز على السياق الذي تنتظم فيه الآيات الكريمة.

2 ـ تحليل ذلك السياق لبناء الرؤية القرآنية للتعددية الدينية بتفكيك النص القرآني الدال على قبول التعدد الديني، والنص القرآني الآخر الذي يفهم منه رفض التعددية الدينية والقول بحصرية الدين، ومن ثم إعادة تركيب المعنى المتحصل من ذلك التفكيك وبيان كيفية ارتباطه بالسياق القرآني نفسه.

3 ـ القراءة النقدية لبعض نصوص المفسرين وبيان مدى ابتعادها أو اقترابها من مراد النص القرآني.

وبذلك فإن منهجية البحث تبتعد عن الانتقائية في الاستدلال بالنص القرآني، تلافياً للخطأ الذي وقع فيه من كتب عن التعددية الدينية في المنظور القرآني، وهو الافراط والتفريط في قبولها أو رفضها.

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة عبر فصولها ومباحثها إلى بيان:

1 ـ موقف الإسلام من الآخر الديني، ومدى مشروعية التعبد بغيره وهو الدين الخاتم والمهيمن على ماسبقه من أديان.

2 ـ معنى الهيمنة القرآنية وكيفية إسهامها في صياغة الرؤية القرآنية للتعددية الدينية.

3 ـ منهجية القرآن الكريم في حوار الآخر واحترام مقدساته، وكرامة النوع الإنساني مهما تعددت انتماءاته، وما يتبناه من فكر.

الدراسات السابقة

موضوع التعددية الدينية موضوع مهم ولا زال يشغل أذهان الباحثين بكل متعلقاته ولوازمه وكيفية معالجتها، ولذلك جاءت الدراسات العلمية والاكاديمية لتبين اهميتها وأهم الإشكالات التي تعترضها منها:

1 ـ تعدد الأديان وانظمة الحكم أطروحة دكتوراه قدمها الباحث جورج قرم لجامعة باريس عام 1969م، تكونت من ثلاثة فصول بيّن الأول منها العلاقات مابين الطوائف في مجتمع العصور القديمة، وعرض الفصل الثاني العلاقات مابين الطوائق في المجتمع المسيحي، وبيّن الفصل الثالث العلاقات مابين الطوائف في المجتمع الإسلامي، نشرت في باريس وبيروت وساراجيفو باللغات الفرنسية والعربية والسربوكرواتية، وطبعت أربع طبعات صدرت الأخيرة منها عن دار الفارابي عام 2011م.

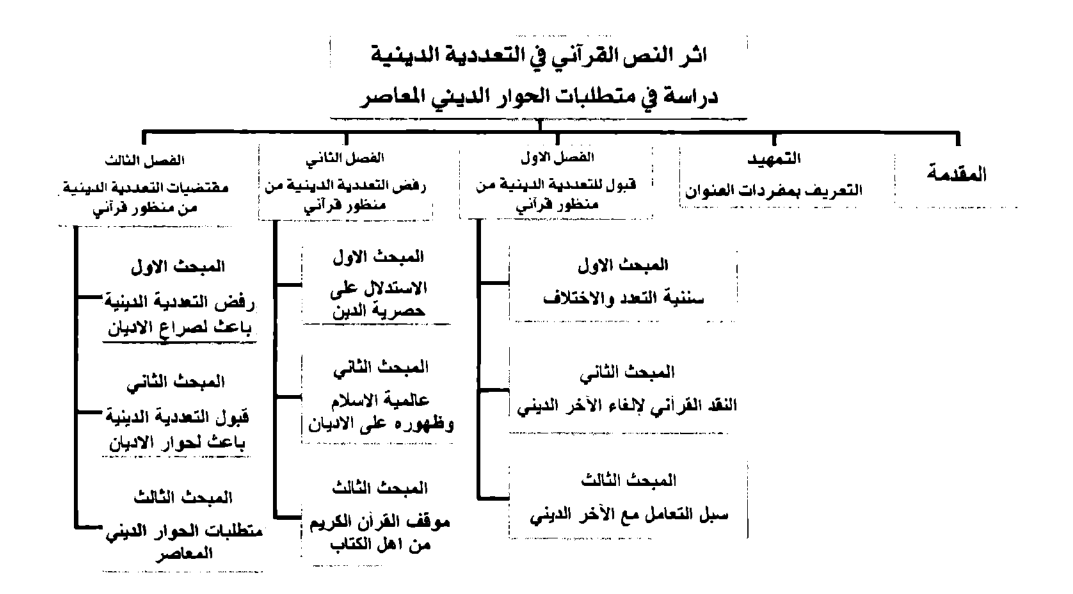
2 ـ التعددية الدينية ـ رؤية إسلامية، وهي أطروحة دكتوراه قدمها الباحث انيس مالك طه للجامعة الإسلامية العالمية في إسلام اباد عام 2001م، جاءت الأطروحة بمقدمة واربعة فصول وخاتمة، بيّن الفصل الأول مفهوم التعددية ونشأتها وتطورها والأسباب التي أدت إلى ظهورها، والفصل الثاني تحدث عن اتجاهات التعددية وأسسها، أما الفصل الثالث فقط بيّن أبعاد ونتائج التعددية الدينية، وخص الحديث في الفصل الرابع عن الموقف الإسلامي من ظاهرة التعددية الدينية، وقد طبعت الأطروحة في كتاب حمل العنوان نفسه في عام 2011، قدم له عرفان عبد الحميد فتاح، إصدار دار الملتقى ـ حلب.

3 ـ التعددية الدينية عند عبد الكريم سروش أطروحة دكتوراه، قدمها الباحث حسام علي حسن العبيدي لكلية الاداب ـ جامعة الكوفة عام 2014م.

وسعت الباحثة أن تكون أطروحتها مكملة لما تقدم أعلاه من دراسات علمية، وأخرى قد لم تطلع عليها، ولكن لم تقف الباحثة على معالجة قرآنية لموضوع التعددية الدينية في دراسة أكاديمية كرسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه، الأمر الذي شجعها على اختيار الموضوع للدراسة.

خطة الدراسة

تكونت الدراسة من مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، وبحسب المخطط الآتي:



ويبقى كل ماتم بحثه وإنجازه جهد إنسان يحيطه النقص مهما بلغ.. ومن الله التوفيق.

التمهيد

بيان وتحديد مفردات عنوان البحث

لا بدّ من الوقوف عند مفاهيم المصطلحات التي تضمنها عنوان البحث لبيان المراد منها وكما يأتي:

1 ـ مفهوم الأثر

الأثر من المفردات القرآنية[1] التي وردت في أكثر من آية بصيغة الجمع (آثار) منها قوله تعالى:

* ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾[2].

* ﴿فَلَعَلَّكَ بَـٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَـٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾[3].

* ﴿فَهُمْ عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾[4].

ولها ثلاثة معانٍ في اللغة: (الأول، بمعنى: النتيجة، وهو الحاصل من

---

(1) ظ/ المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني (502هـ): 62.

(2) المائدة: 46.

(3) الكهف: 6.

(4) الصافات: 70.

الشيء، والثاني بمعنى العلامة، والثالث بمعنى الجزء)[1]، وقد تأتي بمعنى الطريق أو الدليل (المستدل به على من تقدّم)[2] والمعنى المراد هو (حصول ما يدل على وجود الشيء والنتيجة)[3]، واذا كان معنى الأثر هو وجود أمر ونتيجته، يمكن القول ان معنى أثر النص القرآني في التعددية الدينية هو: البحث عما يدل على وجود التعددية الدينية في القرآن الكريم من عدمها والنتيجة النهائية التي يعطيها النص القرآني فيما يخص ذلك.

ولا يقف المراد من الأثر في العنوان عند هذا الحد فحسب، بل يتعدى إلى ما له من محورية في ربط الآيات القرآنية فيما يخص موضوع التعددية الدينية فيكون الأثر وسيلة[4] من وسائل بيان ترابط الآيات التي تكوّن النص القرآني، إذ ان الأثر مفهوم يدركه المتلقي بعناصر البنية النصية للقرآن الكريم.

2 ـ النص القرآني

لمعرفة مفهوم «النص القرآني» لا بدّ من تفكيك تركيبه وبيان معنى النص أولاً ومن ثم بيان المراد من النص القرآني ثانياً.

مُصطَلَح «النّصّ» لَه دلالاتٌ تتَفاوتُ بحسب العلم الذي يدرسه[5]، إلا

---

(1) كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني (ت: 816هـ): 9.

(2) المفردات في غريب القرآن: 62.

(3) التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي القاهري (ت: 1031هـ): 38.

(4) لمفهوم الأثر حضور مهم في الدراسات اللسانية المعاصرة لاسيما في تفكيكية النص إذ اسهمت في بيان أهميته بشكل أوسع مما هو في المعجمات اللغوية وعدتّه وسيلة لتواشج النصوص والعلامات، والتداخل مع علامات أخرى لاحقة. (ظ/ مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ساره كوفمان، وروجى لابورت، ترجمة إدريس كثير، عز الدين الخطابى: 29).

(5) النص في علم الأصول هو الظاهر البالغ في ظهور دلالته إلى حيث لايقبل التأويل عند أهل العرف. (اصطلاحات الاصول، علي المشكيني: 232).

ان البحث في الأصول الاصطلاحية لكلمة «نص» ليس بالأمر اليسير لتعدد الغايات التي تتوافر فيما يطلق عليه.

فالنص في اللغة (أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى رَفْعٍ وَارْتِفَاعٍ وَانْتِهَاءٍ فِي الشَّيْءِ واستقصاءه)[1]، وجعل بعض الشيء فوق بعضه، والتعيين على شيء ما، والتوقيف[2].

وأكثر معنى يسهم في بيان المراد من النص هنا من الجهة اللغوية هو جعل بعض الشيء فوق بعضه واستقصاءه إلى نهايته.

وبناء على المعنى اللغوي المتقدم يمكن الوصول لمعنى النص اصطلاحاً والذي يعبر عنه في الدراسات اللسانية المعاصرة انه نسج، (فالنص نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض)[3]، ووضع الكلمة على الكلمة إنما هي عملية تكوين للنص تشابه بكيفيتها عملية النسج، وبذلك تكون أهم مقومات وصف الجمل والكلمات بأنها نص هي الوحدة الدلالية التي تعطيها الجمل والتراكيب بمجموعها، بشكل يختلف عنه فيما إذا جاءت تلك الجمل والتراكيب منفردة ومنفصلة عن بعضها.

وبذلك يكون المعنى الاصطلاحي للنص وفقاً للدراسات العربية المعاصرة هو: (كل بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات)[4]، وتلك العلاقات والروابط تشكل بمجموعها السياق الذي تنتظم فيه الجمل والتراكيب لتكون النص، لأن السياق هو مايدل على

---

(1) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (395هـ): 5/ 356.

(2) ظ/ لسان العرب، ابن منظور: 7/ 97 ـ 99.

(3) الازهر الزناد، نسيج النص: 18.

(4) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن: 35.

المراد من سابق الكلام أو لاحقه[1]، مما يعطي لتتابع الجمل والتراكيب اتصال المعنى واكتماله.

والنص القرآني في إطار هذا التحديد هو: عبارة عن تكوين معجز ينتج معناه بحركة تفاعلية مستمرة بين آياته من جهة والمتلقي لها من جهة أخرى؛ لأن حركة النص القرآني متجددة ومفاهيمه تتخطى ابعاد الزمان والمكان، فهو لاينتظر المتخلفين عن حركته لذا دعا إلى تدبره لمنع المتلقي من الانزواء في حدود الإطار النزولي لآياته، أو التحدد بفهم ساذج ينحرف بالنص عن بيانه البعيد غوراً ومن ثم يمنع العقل من سبر أغواره[2].

لذا يتحتم البحث عن الترابط التركيبي بين مكوناته، والكشف عن الانسجام الداخلي بين دلالاته الجزئية واظهار الاتساق بين مضامينه بوصفه بنية كلية متلاحمة الأجزاء لكونه وحدة متكاملة[3]؛ لأن (الترابط بين أجزاء النص أبرز الخصائص التي تسم النص بالنصية)[4]، وهذا الكشف لايتم الا بالاستدلال العقلي المنضبط بضوابط النص القرآني نفسه.

ولا يخفى ما للمفسرين من دور مهم في بيان معالم النصية القرآنية، إذ ان عملهم يقوم أساسا على النظر في القرآن الكريم كاملا فبيّنوا تماسكه النصي بأنواعه؛ الصوتي والصرفي والمعجمي والدلالي[5]، واوضح

(1) ظ/ البرهان في علوم القرآن، الزركشي: 1/ 317.

(2) ظ/ مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، د. ستار الاعرجي: 12 ـ 13.

(3) ظ/ علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، سعيد حسن بحيري: 123 ـ 140.

(4) مفهوم النص في المدونة العربية النقدية (بحث)، ملفوف صالح الدين، المركز الجامعي خميس مليانة (الجزائر).

(5) ظ/ علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق ـ دراسة تطبيقية على السور المكية، صبحي إبراهيم الفقي: 50.

بعضهم[1] علاقة الآيات القرآنية بما سبقها من الآيات وما لحقها؛ لإظهار الوحدة الموضوعية والترابط المعنوي بين آيات القرآن الكريم.

وما يريد الباحث الوصول له: ان بحث التعددية الدينية في القرآن الكريم لا يتم إلا باستقصاء الآيات القرآنية بهذا الخصوص كافة والنظر في علاقاتها الدلالية والموضوعية والسياق العام الرابط لها باعمال الفكر واستحضار أدوات تحليل النص، للوصول إلى معالجات قرآنية لموضوع التعددية الدينية، (فالقرآن الكريم جاء ليدعو إلى **التعدد الوحدوي** في الافهام بما يخلق حالة التلاحم الفكري والتدبر الايجابي وصولاً إلى صياغة المشروع الفكري الإسلامي)[2] فلا يصح الاستدلال بآيات وترك أخرى، أو الاستدلال بآية مقتطعة من السياق العام الذي يربطها بصدرها أو بذيلها؛ لأنه سينعكس سلباً على نتيجة البحث، ومن ثم يسلب النتيجة موضوعيتها.

وهذا ما سوّغ للباحث ان يعبر في عنوان بحثه بعبارة «النص القرآني» بدلا من «الآيات القرآنية»؛ (لأن النص في مفهومه عالم من الأحكام والنظم والمقاصد، الأمر الذي لاسبيل إلى ادراكه بغير الاستقراء الكلي والتحليل العقلي للعلاقات الداخلية بين أجزاء النص بعضها ببعض من ناحية، وعلاقاتها الخارجية بالواقع من ناحية أخرى)[3]، وهذا مايتبناه منهج التفسير الموضوعي للنص القرآني إذ انه يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن القيّم، بوصفه المصدر الذي يحدد في ضوئه الاتجاهات الربانية لذلك الواقع[4]،

(1) منهم الشيخ الطوسي في تفسيره التبيان، والبقاعي (885هـ) في تفسيره نظم الدرر في تناسب الآيات والسور.

(2) مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، د. ستار الاعرجي: 13.

(3) السلطة في الإسلام، عبد الجواد ياسين: 38.

(4) ظ/المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر: 30.

من هنا فإن المنهج الموضوعي في التفسير سيكون أحد المناهج المعتمدة في بحث أثر النص القرآني في التعددية الدينية.

3 ـ التعددية الدينية Religious Pluralism

يعد بحث التعددية الدينية واحداً من أهم المباحث حضورا في فلسفة الدين[1]، ودخل ضمن المسائل الكلامية الجديدة التي كثر فيها النقاش والجدل حتى أصبحت من أكبر الإثارات أمام الفكر الديني المعاصر، لاسيما تلك الجدلية بين المؤيد والرافض لها من جهة، والتخوف من قبولها والتعصب في رفضها من جهة أخرى.

وللوقوف على معنى التعددية الدينية لا بدّ من تفكيك هذا المصطلح إلى مكوناته اللفظية إذ تستعمل كلمة (PLURAL) اسماً أو صفة، وتأتي بمعنى «الجمع أو الكثرة أو الزيادة»[2]، إلا انّ الكلمة المذكورة تشير إلى «الكثرة» و«التعدد»، وتكملتها «ism» تعني تياراً أو مذهبا.

من هنا استعملت في مجالات مختلفة أعمّ من الدين منها: الفلسفة، الأخلاق، الحقوق والسياسة[3]، فهي مفهوم ينادي بأن هناك (عِدَّة أنواع من الواقع والحقيقة مع ضرورة قبول الأنماط الثقافيّة والعِرْقيَّة والدينيّة القائمة بين مختلف الجماعات الإنسانيّة)[4].

---

(1) مصطلح فلسفة الدين «Philosophy of religion» يراد به البحث العقلي الذي يتخطى النص بشأن الدين ومقولاته وتعاليمه الأساسية، وعلى الرغم من تخطيه للنص الا انه يمكن استنتاج مايرتكز عليه من النصوص الدينية. (ظ/ فلسفة الدين، علي أكبر رشاد، تعريب موسى ظاهر: 17).

(2) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: 4/ 29.

(3) ظ/ رسائل ومقالات، جعفر السبحاني: 2/ 289.

(4) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد: 2/ 1464.

ثم أضيف لمفهوم التعددية بعدا تنظيميا تحكمه قواعد محددة، فقد عرّفت بأنها: (عبارة عن تنظيم حياة المجتمع وفق قواعد عامة مشتركة تحترم وجود التنوع والاختلاف في اتجاها السكان في المجتمعات ذات الأطر الواسعة، وخاصة المجتمعات الحديثة حيث تختلط الاتجاهات الايدلوجية والفلسفية والدينية)[1].

أما الدين فقد عرف بتعريفات كثيرة منها:

* انه وضع الهي يدعو اصحاب العقول إلى قبول ماعند الرسول[2].
* وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل، وهذا يشتمل العقائد والاعمال ويطلق على كل ملة نبي[3].

وكل من التعريفين الأول والثاني قد حصر مفهوم الدين في الأديان السماوية في حين ان مفهوم الدين مطلق قد ينطبق على ماهو سماوي أو وضعي، لذا لا بدّ من استقصاء تعريفات أخرى ومنها:

* هو الطريقة المسلوكة التي يقصد بها الوصول إلى السعادة الحقيقية، والسعادة الحقيقية هي الغاية المطلوبة التي يطلبها الشيء بحسب تركب وجوده وتجهزه بوسائل الكمال طلبا خارجيا واقعيا[4].
* انه جوهر واحد منبعث عن الرغبات الداخلية للإنسان والتي تتجلى بصورة مختلفة في بيئات ثقافية واجتماعية مختلفة[5].

---

(1) قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، سامي ذبيان: 138.
(2) التعريفات، الجرجاني: 109.
(3) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي: 2/ 141.
(4) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: 7/ 192.
(5) تعريف الدين وإشكالية التعدد، علي رضا شجاعي: 210.

* ان الدين هو الاعتقاد بشيء يدين له المرء أي يخضع له ويتوجه إليه بالرغبة والرهبة والتقديس[1].

وهذه التعريفات الأخيرة تعطي صورة أوضح واشمل لمفهوم الدين، وبناء على ذلك عرّفت التعددية الدينية بأنها (الاتجاه القائل بأن الأديان العالمية الكبرى إنما هي تصورات ومفاهيم متنوعة، واستجابات مختلفة للحقيقة النهائية المطلقة أو الذات العليا بثقافات الناس المختلفة، وإن تحول الوجود الإنساني من محورية الذات إلى محورية الحقيقة يحدث في كل الأديان بنسبة متساوية)[2]، وهذا ما ذهب له جون هيك في بيان مراده من التعددية الدينية بقوله انها: (النظرية القائلة بأن الأديان الكبيرة في العالم تؤلف انطباعات متباينة عن حقيقة غائية غامضة)[3]، ولعل قوله «غامضة» يشير إلى خفاء تلك الحقيقة المطلقة وهي معرفة الله عزوجل لأنه سبحانه ليس بغامض وإنما خفي عن الافهام ادراكه.

ويتضح مما تقدم ان مصطلح التعددية الدينية يراد به التعبير عن أصالة تنوع الأديان[4]، ويمكن التعبير عنه بأنه اتجاه فكري يتقبل التعدد والتنوع في الدين.

والتعريفات أعلاه من منظار فلسفي أما من جهة النص الديني فلم يجد الباحث تعريفات للتعددية الدينية من منظور النص الديني، ولعل السبب يعود لحداثة الموضوع وجدّته على الرغم من دراسته وبيان موقف النص الديني منه. ففي الفكر الغربي جاءت التعددية الدينية لتزويد الفكر المسيحي ـ القائم

---

(1) الدين، عبد الله دراز: 40.
(2) التعددية الدينية رؤية إسلامية، انيس مالك طه: 29.
(3) البحث الديني، جون هيك، تحقيق مير?ا الياده، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي: 103.
(4) ظ/ فلسفة الدين، علي أكبر رشاد: 162.

على أساس الخلاص من الخطيئة ـ بقاعدة أساس للتسامح مع الأديان غير المسيحية، ولذلك يؤكد دعاة التعددية الغربية ان جميع الأديان الرئيسة في دنيا الإنسان تقدم طرقا ومخارج للخلاص، وتنطوي بأجمعها على نوع من الحقيقة الدينية[1]، فربطت بيت حقانية الأديان من جهة وايصال اتباعها للخلاص من جهة أخرى، الأمر الذي يختلف عن التعددية الدينية في اطارها القرآني والتي تقوم على أساسين هما:

الأول: توحيد الخالق ووحدانيته التي تعطي للدين أحقيته، وتعدد الخلق الذي على تنوعه يسبح بحمد الخالق؛ لقوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[2].

الثاني: العمل الصالح، فاتباع الدين حتى وان كان دينهم حقاً محضاً ولكن اعمالهم لاتنسجم مع ذلك الدين فلا نجاة لهم.

وبذلك فإن الإطار القرآني يفصل بين حقانية الدين وبين النجاة، فمعيار الحق هو التوحيد، والخلاص أمر مرهون بالعمل وان كان من شروط علو درجاته الإيمان بالدين الذي يتسم بالحق المطلق[3].

والآيات القرآنية تشير إلى وجود أكثر من دين في كل عصر، لاسيما تلك الآيات القرآنية الحاكية عن دعوة الأنبياء والرسل لاقوامهم، فمرة يكون هناك دين الهي واخر وضعي كعبادة الأصنام، أو دين سماوي جديد لاتباع دين سماوي سابق، كدعوة نبي الله عيسى لبني إسرائيل إلى الإيمان برسالته

---

(1) الإسلام والتعددية الدينية، محمد ليغنهاوزن: 15.

(2) الإسراء: 44.

(3) سيتم التفصيل في الحقانية والخلاص في مباحث آتية.

وهم على دين موسى، ودعوة الرسول الخاتم ﷺ لكل من اليهود والنصارى إلى الإيمان بدين الإسلام وهم أتباع أديان سماوية سابقة له.

مما يعني ان التعددية الدينية من منظور القرآن الكريم هي (الإقرار بوجود تنوع في الانتماء الديني)[1] لتعدد الأديان والعقائد والشرائع والمناهج المتصلة بها في مجتمع وعصر واحد، وبيان كيفية التعامل معها، كوجود اليهودية والنصرانية بالاضافة إلى الإسلام في المجتمع الإسلامي، ولكن هل هو إقرار عقدي أو اجتماعي؟ هذا ماسيتم بيانه في الفصول الآتية.

اتجاهات التعددية الدينية[2]

للتعددية الدينية صور عدة يمكن تصنيفها على أربعة اتجاهات هي:

الاتجاه الأول: الاتجاه الإنساني العلماني[3] وهو الذي يقوم على فكرتين أساسيتين، الأولى محورية الإنسان في المبدأ والغاية، والثانية العلمانية، في سبيل تحقيق التعايش السلمي بين الأديان.

الاتجاه الثاني: اللاهوتية العولمية؛ يتمثل هذا الاتجاه في:

أ ـ أطروحة ولفريد ك. سميث (W. C. Smith) عن إعادة النظر في مصطلح الدين.

ب ـ أطروحة جون هيك (John Hick) عن ضرورة تغيير الاتجاه من محورية الدين إلى محورية الإله.

الاتجاه الثالث: فهو الاتجاه الذي قاعدته الانتحال والتلفيق

---

(1) التعددية الدينية واليات الحوار، مجموعة من الباحثين: 359.

(2) التعددية الدينية رؤية إسلامية، أنيس مالك طه: 30.

(3) يمثل هذا الاتجاه كثير من الزعماء السياسيين أمثال بنيامين فرانكلين (Benjamin Franklin)، والعلماء اللاهوتيين أمثال هارفي كوكس (Harvey Cox).

التوفيقي[1]، ويرتكز هذا الاتجاه على مرتكزين هما: تقاسم الحق بين الأديان؛ والأديان يكمل بعضها بعضاً.

وجذور هذا الاتجاه موجودة في أفكار (الغورو ناناك)[2] الذي أسس ديناً جديداً يقوم على مبدأ التوفيقية بين الهندوسية والبوذية والإسلام يعرف بالسيخية.

الاتجاه الرابع: هو اتجاه الحكمة الخالدة[3]، إذ يركز الاهتمام على الوحدة «المتعالية» أو «الماورائية» لجميع الأديان أو روح الدين المشترك، ويقوم على أساس التفرقة بين «الحقيقة المتعالية» التي هي واحدة فقط ليس بوسع أحد إدراكها، و«الحقيقة الدينية» التي تمثل صورا خارجية مختلفة لتلك الحقيقة الباطنية الواحدة.

وخلاصة تلك الاتجاهات على اختلافها انها تريد ان تثبت لجميع الأديان الحقانية من جهة وخلاص اتباعها من جهة أخرى سواء على نحو الإطلاق أم النسبية.

---

(1) يمثل هذا الاتجاه: المجتمع الإلهي (Brahma Samaj) والمجتمع الثيوصوفي (الذي تأسس عام 1875 في نيويورك، الولايات المتحدة، وانتقل مركزه إلى أديار. ناحية من نواحي مدراس. عام 1882)، راماكرشنا (Ramakrishna)، وسوامي ويويكاندا (Swami Vivekanda)، والماهاتما غاندي (Mahatma Gandhi).

(2) ناناك: هو مؤسس السيخية ويسمونه «غورو» أي المعلم أو الإمام، ولد في 15 نيسان 1469، في البنجاب بالقرب من لاهور في باكستان، في بلدة تسمى الآن «ناناك صاحب». وكان قد نشأ نشأة هندوسية وعمل لدى المسلمين وكان محباً للإسلام من جهة ومشدودا لتربيته الهندوسية مما دفعه للتقريب بين الديانتين. (موسوعة الوكيبيديا الإلكترونية).

(3) من الممثلين لهذا الاتجاه: ف. شوون (F. Schuon)، سيد حسين نصر.

التعددية الدينية في الأوساط الإسلامية

أثيرت قضية التعددية الدينية في الأوساط الإسلامية، بعد ان استدل الدكتور ميمندي نجاد في النصف الثاني من القرن العشرين بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1] على نجاة جميع أتباع الديانات السماوية، والاستدلال بالآية ليس من ابتكاراته، بل أشار إليه المفسرون المسلمون خلال تفسيرهم للآية، التي جاء مضمونها أيضاً في سور أُخرى[2].

وساد الوسط الفكري الإسلامي كتاب «الصرط المستقيمة» لـ «عبد الكريم سروش» الذي تبنى رأي جون هيك وأعاد صياغة أفكاره على شكل حكايات وتمثيلات، ويذكر الشيخ السبحاني ان هذا الكتاب عنوانه يتعارض مع القرآن الكريم الذي حصر النجاة والسعادة بطريق واحد[3] إذ يقول تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[4].

ومن هنا نشأت جدلية بين موافق لهذا الاستدلال ومخالف، كما حصل بين محمد بهرامي الذي ناقش أدلة محمد حسين قراملكي التي فند فيها مسألة التعددية الدينية في كتابه «القرآن والتعددية الدينية»، إذ ذكر أكثر من عشرة أدلة في نفي التعددية من وجهة قرآنية[5].

---

(1) البقرة: 62.
(2) ظ/ رسائل ومقالات، جعفر السبحاني: 2/ 293.
(3) ظ/ رسائل ومقالات، جعفر السبحاني: 2/ 293.
(4) الأنعام: 153.
(5) ظ/ التعددية الدينية في القرآن الكريم ـ مطارحات نقدية بين مدرستين، محمد بهرامي، ترجمة علي مدن.

أما ما يهم البحث هنا ليس دراسة تلك الاتجاهات وموافقتها أو نقدها قرآنيا بل تأسيس رؤية قرآنية لمفهوم التعدد الديني وعلى وجه الخصوص ما يتعلق بتعدد الأديان السماوية حصراً والتي يعبر عنها بالأديان الإبراهيمية، بدراسة دلالة الآيات القرآنية المثبتة للتعدد الديني والأخرى النافية له، وبيان موقف القرآن الكريم من التعدد في إرسال الرسل وتنوع الشرائع الإلهية والغاية منه من وجهة قرآنية بشكل موضوعي بعيدٍ عن الاسقاطات الفكرية المسبقة، ومدى انعكاس تلك النتائج المترتبة من ذلك البحث القرآني على الحوار الديني الذي يتطلبه الوضع المعاصر بين المسلمين واتباع الأديان الأخرى من جهة، والحفاظ على القيمة الذاتية للحقيقة والتي فقدت بحسب بعض اتجاهات التعددية من جهة أخرى.

4 ـ الحوار الديني

القول بالتعددية الدينية أو عدمها له أثر بالغ الاهمية في مسألة الحوار بين أتباع الأديان المتعددة، إذ بتعيين الموقف من التعدد الديني يتحدد منهج الحوار مع الآخر الديني ومنطلقاته، وتحديد معايير وضوابط ذلك الحوار، وهذا ماسيتم بيانه لاحقاً.

ولكن لا بدّ من الوقوف اولا عند مفهوم الحوار ومن ثم مفهوم الحوار الديني كي يكون المتلقي على بينة من المراد بمصطلح (الحوار الديني) في عنوان البحث.

الحوار أصله من (الحَور وهو الرجوع عن الشيء إلى الشيء، والتحاور التجاوب، والمحاورة: مراجعة المنطق، والكلام في المخاطبة)[1]، ولم تبعد تعريفات أهل الاصطلاح للحوار عن معناه اللغوي، فقد أكدته وزادت

(1) لسان العرب، ابن منظور: 4/ 217.

عليه بعض القيم الأخلاقية التي ينبغي توافرها في الحوار، إذ عرف الحوار بأنه:

* مناقشة بين طرفين أو أطراف، يُقصد بها تصحيح كلام، وإظهار حجَّةٍ، وإثبات حقٍ، ودفع شبهةٍ، وردُّ الفاسد من القول والرأيٍ[1].

* محادثة بين شخصين أو فريقين حول موضوع محدد، لكل منهما وجهة نظر خاصة به، هدفها الوصول إلى الحقيقة، أو إلى أكبر قدر ممكن من تطابق وجهات النظر، بعيداً عن الخصومة أو التعصب، بطريقة تعتمد على العلم والعقل، مع استعداد كلا الطرفين لقبول الحقيقة، ولو ظهرت على يد الطرف الآخر[2].

* مراجعة للكلام بين طرفين أو أكثر من دون وجود خصومة بينهم بالضرورة[3].

وهكذا بقي مفهوم الحوار في اطاره اللغوي ضمن معاني (المناقشة، المحادثة، المراجعة) إلا ان التعريف الأول هو الاقرب لمفهوم الحوار الذي يراد به الرجوع:

1 ـ من التعصب إلى الاعتدال.

2 ـ من الخطأ إلى الصواب.

3 ـ من القطيعة إلى التواصل.

4 ـ من الإلغاء إلى الاعتراف بالآخر.

وهذا فقط مايفرقه عن الجدل لأن كل من الجدل والحوار هو عبارة عن

---

(1) الحوار وآدابه، صالح بن حميد: 2.

(2) الحوار الإسلامي المسيحي، بسام داود عجك: 20.

(3) الحوار مع أصحاب الأديان مشروعيته وشروطه وآدابه، أحمد بن سيف الدين تركستاني: 9.

مناقشة ومحادثة بين طرفين، الا ان الفرق بينهما في الغاية؛ فالحوار غايته الرجوع عن موقف معين والجدل إن كانت غايته الرجوع فهو حوار، وان كانت غايته التعنت والإصرار على الخطأ فهو جدال، وهذا المعنى بينته الآيات القرآنية منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[1]، فالاية ناظرة إلى الحوار البناء وليس الجدل الذي لاطائل منه والذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَجَـٰدَلُواْ بِٱلْبَـٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾[2].

وبعد بيان مفهوم الحوار في اطاره العام لا بدّ من الوقوف عند المراد من الحوار الديني في ضوء ماتقدم من تعريفات كل من الدين والحوار؛ فقد عرف بأنه:

* تحقيق التعارف والتواصل بين المنتسبين للأديان، إذ يعرض كل صاحب دين معتقداته ومفاهيمه وفقاً لما هو مستقر عنده[3].

* تبادل المتحاورين من أهل الديانتين الأفكار والحقائق والمعلومات والخبرات التي تزيد من معرفة كل فريق بالآخر بطريقة موضوعية، تبين ماقد يكون بينهما من تلاق أو اختلاف، مع احتفاظ كل طرف بمعتقداته[4].

* تلك اللقاءات الحوارية على مستوى الأفراد أو الجماعات، سواء كانت حكومات أم مؤسسات أم جمعيات[5].

---

(1) العنكبوت: 46.
(2) غافر: 5.
(3) الإسلام والحوار الديني: المفهوم، الأهداف، الضوابط، أحمد جاب الله، بحث مشارك في المؤتمر الإسلامي العالمي للحوار.
(4) الحوار الإسلامي المسيحي الفرص والتحديات، يوسف الحسن: 13.
(5) الحوار الإسلامي المسيحي، بسام عجك: 29

ويؤخذ على التعريفات أعلاه مافيها من عموم إما على مستوى الغاية أو على مستوى الكيفية، فالأول جعل الغاية من الحوار الديني هو التعارف والتواصل في حين ان كل من التعارف والتواصل وسيلة من وسائل الحوار وليس غاية، اما الثاني وان كان أكثر دقة في بيان مفهوم الحوار الديني الا ان قيد احتفاظ كل طرف بمعتقداته يجعل من الحوار عملية لا طائل منها سوى تبادل الخبرات، وبالنتيجة لن تتحقق غاية الحوار وهي تصحيح المعتقدات الخاطئة والرجوع عنها، اما التعريف الثالث فهو اقرب إلى وصف كيفية الحوار الديني من بيان مفهومه.

لذا يمكن القول ان:

الحوار الديني: هو مناقشة اعتقادات الاطراف المتحاورة في ظل ما يجمعها من مشتركات شرط أن يكون منضبطا بضوابط النقاش القائم على البرهان والمؤدي إلى تصحيح مفاهيم والرجوع عن متبنيات فكرية خاطئة بشأن تلك الاعتقادات التي هي مدار النقاش.

أما مصطلح (الحوار الديني المعاصر) الوارد في عنوان البحث فهو يشير إلى ماتعيشه الإنسانية من مشكلات فكرية وأخرى أخلاقية في الزمن الحالي تشكل عقبات أمام أتباع الأديان في التعايش السلمي مع بعضهم، لاسيما مع مايشهده العالم اليوم من اقصاء للاخر وتطرف ومغالاة وكل يحاول ان يظهر تلك الأمور بمظهر ديني، وهذا يتطلب وقفة جادة من عقلاء ومرجعيات الأديان كافة خاصة الكبرى منها لبيان موقفها من هكذا اشكاليات وهذا لايتم إلا بالحوار الديني والوصول إلى خطاب ديني يضع الحلول للمشكلات الدينية المعاصرة بين أتباع الأديان المختلفة، وهذا ما سيتم بحثه في الفصول الآتية:

الفصل الأول

قبول التعددية الدينية
من منظور قرآني

توطئة

بحث الآيات القرآنية التي يفهم منها إثبات التعدد الديني من جهته النظرية والعملية، يعد الركيزة الأساس في بيان مدى أثر النص القرآني في ذلك، إذ ان إشكالية البحث تكمن في كيفية الاستدلال بتلك الآيات الكريمة، وما قيل في بيانها من آراء للمفسرين، وكيفية معالجتهم للآيات القرآنية التي تنظم العلاقة مع الآخر الديني بين تخصيص أو نسخ أو غيرهما، وما يتعلق بمصيرهم في الحياة الأخرى بناء على مدى حقانية ما يدينون به.

زيادة على ذلك لا بدّ من الوقوف عند منهجية القرآن الكريم في كيفية التعامل مع الآخر الديني عموماً سواء كان موحد أم مشرك، إذ يشير النص القرآني إلى مجموعة من السبل ويؤسس لمجموعة من القواعد في التعاطي مع أتباع الأديان الأخرى، وهذا ما سيتم بحثه في المباحث الآتية:

المبحث الأول

سننية التعدد والاختلاف

السنن الإلهية هي طريقة الله في خلقه غير قابلة للتغيير أو التبديل فهي قانون ثابت (وان ما وقع منها في الماضي يقع في الحاضر)[1]، ولهذه السنن خصائص لا بدّ من بيانها وهي:

1 ـ الاطراد بمعنى ان السنن الإلهية ليست عشوائية قائمة على أساس الصدفة والاتفاق، إنما هي ذات طابع موضوعي لاتتخلف في الأمور التي تجري عليها، واطرادها دال على ثباتها واستمرارها[2].

2 ـ العموم والشمول بمعنى انها غير مقتصرة على فرد من دون فرد أو على أمة من دون امة[3].

3 ـ حتمية الوقوع والنفاذ إذ ان قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[4] يقضي بأن سننه

---

(1) في ظلال القرآن، سيد قطب: 1/ 480.

(2) ظ/ السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد، عبد الكريم زيدان: 3.

(3) ظ/ المصدر نفسه.

(4) فاطر: 43.

كما هو قضاؤه متحققة لا محالة، لأن (السنن نوع من القضاء)[1]، ولاراد لأمر الله ولالقضائه.

ومن السنن الإلهية التي يظهرها القرآن الكريم بجلاء، ويبيّن مقاصدها سنّة التعدد والاختلاف؛ إذ ورد في أكثر من نص قرآني تارة بتصريح، وأخرى بتلميح إلى تعدد الأمم وما تقتضيه من تعدد في الرسل مما ينتج عنه تعدد في الشرائع.

وهنا لا بدّ من الوقوف عند سنّة التعدد والاختلاف والقصد منها، بالبحث في ثلاثة مطالب وبيان مدى انسجامها مع الخصائص العامة للسنن الإلهية بشكل يصح معه وصفها بأنها سنة بدراسة دلالة النص القرآني المتضمن لموضوع التعدد وكما يأتي:

المطلب الأول: تعدد الأمم واختلافها

كيف تعددت الأمم؟ ومالغاية من تعددها؟ وهل تعددها يلزم اختلافها؟ وان لزم الاختلاف فهل هو اختلاف تام أو جزئي؟ كل هذه التساؤلات سيقف عندها البحث للوصول إلى أسباب التعدد الديني وفق المنظور القرآني وكما يأتي:

أولاً: كيفية تعدد الأمم

خلق الله عزوجل الناس من نفس واحدة لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[2]، إلا انه سبحانه جعل من هذه الوحدة شعوبا وقبائل لقوله

---

(1) السنن الإلهية في القرآن الكريم ودورها في استشراف المستقبل، عماد عبد الكريم وخضير إبراهيم: 40.

(2) الأنعام: 98.

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[1]، متعددة الألوان والألسنة لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾[2]، وهذا التعدد يستدعي الاختلاف في الرؤى والأفكار والميول، مما يؤدي إلى اختلاف في الدين والاعتقاد، فيكوّن أمما متعددة ومختلفة؛ إذ ان لفظ الأمة لايطلق الا على الجماعة التي (تجتمع على دين واحد، ثم يكتفى بالخبر عن الأمة من الخبر على الدين لدلالتها عليه)[3] وهذا ما ذكره القرآن الكريم في أكثر من آية منها قوله تعالى:

* ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[4].
* ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[5].
* ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[6].

وقد ذهب جمع من المفسرين إلى ان هذه الآيات الكريمة فيها إخبار عن قدرته سبحانه بأنه لو شاء لجعل الناس على دين واحد؛ إلا انهم لايزالون مختلفين على أديان شتى بين سماوي واخر وضعي[7]، إذ انه تعالى (لم يفرض عليهم الإيمان تكوينا؛ لأن الهدف من خلق الإنسان هو ابتلاؤه

(1) الحجرات: 13.
(2) الروم: 22.
(3) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري (310هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر: 4/ 276.
(4) المائدة: 48.
(5) يونس: 19.
(6) هود: 118.
(7) ظ/ التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 6/ 80؛ الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 9/ 114؛ الكشف والبيان، الثعلبي: 5/ 194. وغيرها من التفاسير الاخرى.

واختباره وتحميله المسؤولية)[1]، والدليل عليه (أَنَّ مَا قَبْلَ هَذِهِ الآية هُوَ قَوْلُهُ تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ فَيَجِبُ حَمْلُ هَذَا الِاخْتِلَافِ عَلَى مَا يُخْرِجُهُمْ مِنْ أَنْ يَكُونُوا أُمَّةً وَاحِدَةً، وَمَا بَعْدَ هَذِهِ الآية هُوَ قَوْلُهُ: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ فَيَجِبُ حَمْلُ هَذَا الِاخْتِلَافِ عَلَى مَعْنًى يَصِحُّ أَنْ يُسْتَثْنَى مِنْهُ قَوْلُهُ: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾)[2] وذلك ليس الا ما تم بيانه وهو الاختلاف في الأديان.

ثانياً: دلالة النصوص القرآنية على سننية اختلاف الأمم

الدليل على ان اختلاف الناس وتعددها على أُمم سنة إلهية يكمن في الآيات القرآنية التي تم عرضها، وما تحمله من دلالات تشير بوضوح لتلك السننية منها:

1 ـ دلالة عدم مشيئته سبحانه في جعل الناس أمة واحدة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾.

2 ـ دلالة قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ وهذا المعنى ورد في آيات أخرى في سياق بيان الاختلاف في أمر معين منها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ فَٱخْتُلِفَ فِيهِ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾[3]، ويفسر السيد الطباطبائي معنى الكلمة السابقة بأنها (القضاء الإلهي والقضاء

---

(1) مراجعات قرآنية، رياض الحكيم: 178.
(2) مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي (606هـ): 18/ 411.
(3) هود: 110.

مختص به تعالى لا يشاركه فيه غيره)[1]، أي لولا القضاء بتأخير الحكم بينهم لقضى بينهم عاجلاً فيما فيه يختلفون ولكن الحكمة أوجبت أن تكون هذه الدار للتكليف والاختبار[2]، وعدم حسم الاختلاف بين الناس يعني دوامه بدوام وجود الإنسان في الحياة الدنيا، وهذه الديمومة تجعل منه سنة الهية جارية بين عباده لها غايتها ومقاصدها كما سيتبين لاحقاً.

3 ـ صيغة ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ فيها معنى الملازمة والاستمرار في الاختلاف[3]، فهذه الصيغة تدل بوضوح على سننية الاختلاف لأن من خصائص السنن الإلهية هي الاطراد والشمول.

ثالثاً: الاختلاف المذموم

مما تقدم يظهر ان اختلاف الناس إلى أمم متنوعة بحد ذاته أمر طبيعي سواء كان في الألوان والألسن أم في الأرزاق أم في الاعتقادات والرؤى؛ لأنه جزء من مسار ارتقاء الإنسان نحو الكمال، شرط أن يكون هذا الاختلاف في نسق الصلاح، ومتى ما أصبحت غايته البغي عندها لا يصبح اختلافاً بل عدوانا وظلما وطلبا للفساد؛ لأن البغي هو (الاستعلاء بالظلم، وهو خلاف الاستعلاء بالحجة، والبغي يدعو إلى الاختلاف لما فيه من طلب الرفعة بما لا يرجع إلى حقيقة ولا يسوغ في الحكمة، وإنما كان ذلك طلباً للرياسة والامتناع من الانقياد للحق بالانفة)[4].

---

(1) الميزان، الطباطبائي: 8/ 347.
(2) ظ/ تفسير الصافي: 2/ 457.
(3) ظ/ التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن مصطفوي: 4/ 373.
(4) التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 9/ 255.

وهذا النوع من الاختلاف ذمه القرآن الكريم في موارد منها قوله تعالى:

* ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

* ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[2].

* ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ﴾[3]

* ﴿وَءَاتَيْنَٰهُم بَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ ۖ فَمَا ٱخْتَلَفُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ﴾[4].

وبملاحظة الآيات القرآنية يتضح ان هناك نوعين من التعددية وهما[5]:

1 ـ التعددية الايجابية التي تدعو إلى الانفتاح على الآخر والتواصل معه والاعتراف بوجوده.

2 ـ التعددية السلبية التي تدعو إلى التفرق والخصومة والإلغاء، لما في الآية الكريمة من الإشارة إلى ان الاختلاف وقع عن أصل مشترك اختلفوا به بعد اتفاقهم عليه، فتعددوا ضمن ذلك المشترك وهو ماجاءهم من العلم.

---

(1) البقرة: 213.

(2) آل عمران: 19.

(3) الشورى: 14.

(4) الجاثية: 17.

(5) ظ/ التعدد في الإسلام والوعي بالآخرية، إريك جوفروا، مجلة اديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، العدد صفر لسنة 2009.

والنوع الثاني من التعددية لا تستسيغه الفطرة الإنسانية فضلاً عن ان يقرّه دين أو قانون، ولذلك فهي تعددية مرفوضة لا يمكن القول بها البتة.

رابعاً: الحكمة من تعدد الأمم

يمكن فهم حكمة تعدد الناس إلى أمم بما أشار إليه النص القرآني وهي:

1 ـ ان الاختلاف بين الناس سواء كان على صعيد اللون واللسان أم على صعيد الانتماء والمعتقد هو آية من آيات الله في خلقه لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾[1]، وكونه آية يعني انه مدعاة للتفكر فيه ومعرفة فلسفته وما يترتب عليه من آثار معرفية وأخرى أخلاقية.

2 ـ الابتلاء؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ﴾[2]، فاختلاف الناس على أمم متعددة هو نوع من أنواع الاختبار الإلهي للإنسان فيما يخص اعتقاده وكيفيته، فلو انه نشأ في بيئة ذات طابع ديني واحد؛ هل سيكون تدينه قائما على أساس اعراف تلك البيئة، فيكون اعتقاده عبارة عن مصداق لقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[3]، أو انه سيعتمد العقل والبرهان في بيان مدى صحة اعتقاده ويسمع القول ويتبع احسنه؟

وهكذا صراع بين ما يألفه الإنسان من بيئته التي نشأ وترعرع فيها،

---

(1) الروم: 22.

(2) المائدة: 48.

(3) الزخرف: 22.

وبين ما يمليه عليه العقل والبرهان ليس بالأمر اليسير، ويحتاج إلى قوة إرادة في تقرير المصير وهذا هو البلاء المبين.

3 ـ استثارة العقول للتفكر والاستدلال العقلي في الاعتقاد يؤدي إلى التجديد الفكري والإبداع الذي يعبر عنه القرآن الكريم بـ (استباق الخيرات) أي (ليتسابَق النّاس إلى إعمال مواهبهم العقليّة فتظهر آثار العلم ويزداد أهل العلم علماً وتقام الأدلّة على الاعتقاد الصّحيح)[1]، وبذلك يكون الاختلاف سبيلا من سبل اكتشاف الحق للوصول إلى الاتفاق[2]، فالاختلاف بنفسه وسيلة وليس غاية، وفي حال كونه غاية سيدخل ضمن إطار الاختلاف المذموم.

خلاصة القول:

يتضح من كل ماتقدم ان تعدد الناس إلى أمم مختلفة من جهة الدين والاعتقاد هو سنة الهية كونية تشمل جميع الناس في كل زمان، بغظ النظر عن كون بعض معتقداتهم أو ما يدينون به صحيح أم لا، فهذا سيقف البحث عنده في مباحث آتية، ولهذا الاختلاف غايات مقصودة ولكن حتى وان اختلف الناس إلى أمم الا ان مايجمعهم جميعاً هو أصل الإنسانية الذي على اساسه تم تكريم بني آدم من قبله سبحانه لا على أساس ما يدينون به، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن تعدد الناس إلى أمم متنوعة الأديان يقتضي تعدد الرسل والأنبياء وهذا ماسيتم بحثه في المطلب الآتي.

---

(1) التحرير والتنوير، ابن عاشور (1393هـ): 6/ 224.

(2) ظ/ دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، مالك مصطفى وهبي: 11.

المطلب الثاني: تعدد الأنبياء والرسل

ان الآيات القرآنية التي أشارت إلى تعدد الأنبياء والرسل من بداية خلق الإنسان وصولاً إلى النبي الخاتم محمد ﷺ والتي منها قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾[1]، وقوله: ﴿وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ فِى ٱلْأَوَّلِينَ﴾[2]، وقوله: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[3].

تسهم بشكل أو بآخر في الاستدلال على سننية التعدد والاختلاف[4]، إذ ان إرسال الأنبياء والرسل سنة إلهية جارية ذكرها النص القرآني مرة على نحو الاجمال، ومرة على نحو التفصيل بتسمية كل نبي لكل أمة[5].

ولم يتوقف النص القرآني عند الذكر الاجمالي والتفصيلي لإرسال الأنبياء والرسل فحسب، بل بيّن ضرورة الإيمان بالرسل على كثرتهم والإيمان بكتبهم السماوية، واستنكر موقف من يؤمن ببعضهم ويكفر ببعض، وبناء على هذه المقدمة سيتمحور المطلب في عدة أمور تبيّن موقف النص القرآني من التفرقة بين الرسل، وأسباب تعدد الأنبياء، وهل تعدد الأنبياء يؤدي إلى تعدد الأديان؟ هذا ماسيتم الوقوف عنده بمايأتي:

---

(1) البقرة: 213.

(2) الزخرف: 6.

(3) فاطر: 24.

(4) يقصد من الاختلاف بين الأنبياء لا من جهة التضاد بينهم فهم وان تعددوا الا انهم جميعاً رسل الله سبحانه وتعالى بل من جهة تفاوتهم في الدرجات وتباين شرائعهم من حيث الفروع لامن حيث الأصول لانها واحدة كما سيتضح في المباحث الآتية.

(5) ظ/ الميزان، الطباطبائي: 18/ 43.

أولاً: موقف النص القرآني من الإيمان بالرسل

من الركائز الأساس التي تقوم عليها دعامة الإيمان في الإسلام جعله الإيمان بالأنبياء والرسل السابقين لنبيه ﷺ ركن من أركان الدين، إذ ان النص القرآني يأمر بعدم التفريق بين الرسل والإيمان بهم جميعاً لقوله تعالى:

* ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾[1].
* ﴿قُلۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾[2].

وقد صرّح القرآن الكريم ان الإيمان بالأنبياء والرسل لم يتوقف عند المؤمنين فقط بل حتى نبي الإسلام الرسول الأعظم ﷺ آمن بهم وبكتبهم لقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ﴾[3].

فالآيات القرآنية ناظرة إلى ضرورة الإقرار والتصديق بجميع الأنبياء والرسل، وانهم جميعاً على كثرتهم وتعددهم يصدق بعضهم بعضاً على منهج واحد في الدعاء إلى توحيد الله والعمل بطاعته، والإقرار بهم يعني الإقرار بكتبهم التي فيها هدى ونور، وبشرائعهم وان تعددت على حد سواء

---

(1) البقرة: 136.

(2) آل عمران: 84.

(3) البقرة: 285.

من دون إيمان ببعض وكفر ببعض آخر[1]، فالإيمان بهم جميعاً مع اختلافهم في الرسالات والتكاليف مدخل لقبول التعدد فيهما وبالتالي فهو يثبت القبول بهم جميعاً مع وجود الاختلاف، مما يدل بوضوح ان التعددية أمر واقع لا يمكن التنصل منه أو التنكر له.

وهو ما يفهم من قوله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ بأن جميع الأنبياء مجتمعون من جهة أصول شرائعهم المتعددة لذلك لاينبغي التفريق بينهم[2] لوجود القواسم المشتركة والتي يدعون اليها جميعاً، فوحدة المقصد وهو الإيمان بالله سبحانه لا يأبى تعدد الطرق الموصلة إليه وهم الأنبياء والرسل وماجاؤا به من شرائع[3]، لكونهم هادين إلى توحيد الله بطرق متعددة وكتب مختلفة بحسب الأعصار والأزمان[4]. ولم يتوقف الأمر عند الإيمان بجميع الأنبياء والرسل فحسب بل وعد سبحانه من لايفرق بين الرسل من جهة الإيمان بهم بإيتاء الاجر لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُوْلَٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾[5]، وتوعد من يفرق بينهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۞ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ الْكَٰفِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾[6].

---

(1) ظ/ جامع البيان، محمد بن جرير الطبري (310هـ): 3/ 109؛ 6/ 569.
(2) ظ/ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي: 4/ 71.
(3) ظ/ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين البيضاوي (ت 685هـ): 1/ 109.
(4) ظ/ الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية، نعمة الله النخجواني (ت920هـ): 1/ 54.
(5) النساء: 152.
(6) النساء: 150 ـ 151.

ثانياً: تحليل الموقف القرآني من الإيمان بالرسل

لا بدّ للباحثة من تحليل موقف القرآن الكريم من الإيمان بالأنبياء والرسل وتشديده على ضرورته بين وعد بالثواب ووعيد بالعقاب، فالإيمان بجميع الأنبياء والرسل يشير إلى أمرين:

1 ـ ان (القرآن الكريم يقضي بكون جميع الرسل رسلاً إلى جميع الناس)[1]، وبما ان الرسل مناهجهم وشرائعهم متعددة كما سيتضح، فإن الإيمان الذي يقتضيه النص القرآني لا بدّ أن يكون إيمان بتعددية الأنبياء والرسل والاعتقاد بصحة طرقهم الموصلة لله سبحانه، وبذلك يكون القرآن الكريم هو الداعي إلى الإقرار بالتعدد الديني من خلال الإقرار بأنبياء ورسل ذلك الدين.

2 ـ قوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ يبيّن ان هناك سبيلاً ثالثاً بين الإيمان والكفر يريدون سلوكه وهو سبيل مرفوض.

ولعل قائل يقول: ان كان القرآن الكريم يشير إلى تعدد السبل مع وحدة المقصد فما وجه وصف من يريد سلوك سبيل بين الكفر والإيمان بالكفر؟ وجوابه ان هذا السبيل لايوصل له سبحانه لأنه ليس من سبل الأنبياء والرسل بل هو من سبل الهوى والبغي الذي تقدم ذكره، والسبل المتعددة الموصلة له سبحانه في البيان القرآني يجب أن تكون متصلة بالأنبياء، بمعنى ان القرآن الكريم يقر التعددية الدينية ما دامت متصلة بالتوحيد، وهنا تظهر شمولية الإسلام وعظمته[2].

---

(1) الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 2/ 180.

(2) ظ/ بحوث في الفقه المعاصر، حسن الجواهري: 6/ 249.

ثالثاً: أسباب تعدد الأنبياء والرسل

لا يبعد بحث أسباب تعدد الأنبياء والرسل عن بحث التعددية الدينية؛ لأن الأسباب التي ادت إلى تعدد الأنبياء والرسل هي نفسها قد تؤدي إلى التعدد الديني بالإيمان بشريعة رسول قبل مجيئ رسول آخر بشريعة أخرى، ويمكن تقسيم الأسباب من ثلاث جهات:

*** من جهة الأنبياء والرسل**

1 ـ تأييد نبي لنبي آخر أو رسول لرسول آخر؛ ليكون هذا أدعى إلى إثبات الرسالة، وإقامة الحجة على المرسل إليهم[1].

2 ـ إن عمر الإنسان محدود والأنبياء والرسل هم بشر، ولا تقتضي حكمة الخلق بقاء النبي الأول حياً حتى نهاية العالم، ليهدي جميع البشر بشخصه؛ لذلك يستلزم إرسال نبي آخر.

*** من جهة الشريعة**

1 ـ أن تكون شريعة نبي من الأنبياء محصورة في قوم معينين فتتوالى بعثة الأنبياء والرسل إليهم خاصة ليقوى البرهان.

2 ـ أن تعاليم النبي الأول قد يعفي عليها الزمن، وتُمحى آثارها من الحياة البشرية، ويعودون كفارا يضرب بعضهم رقاب بعض وكأنه لم يكن ثمة رسول ولا رسالة.

3 ـ مجيئ شريعة عامة جامعة موجهة إلى البشرية قاطبة، غير محصورة في قوم أو في بيئة معينة وبهذا تقوم الحجة على البشرية كافة[2].

---

(1) ظ/ أضواء على الثقافة الإسلامية، نادية شريف العمري: 96.

(2) ظ/ أضواء على الثقافة الإسلامية، نادية شريف العمري: 96.

* من جهة المتلقي للشريعة

1 ـ إرشاد الخلق لا يمكن من طريقة واحدة، لانهم مختلفون في الاستعدادات فلابد لهدايتهم من طرق متعددة متنوعة، ليتمكن النبي أو الرسول أو الولى من إرشادهم على قدر استعداداتهم وقابلياتهم لتفاوتهم في ذواتهم[1].

2 ـ اختلاف البيئات والظروف، فما ناسب أقواما وأناسا في ظروف معينة وبيئات محددة قد لا يناسب غيرهم في بيئات أخرى وظروف مغايرة.

3 ـ حاجة أمة معينة لأكثر من نبي، كما هو الحال مع بني إسرائيل فلا تعرف كثرة الأنبياء الا فيهم[2].

4 ـ تطور إدراك البشرية؛ لأن الإنسان بطبعه يرث العلم ويضيف عليه وينميه ويطوره، فهو في ارتقاء مستمر، والعقل الإنساني في تفاعل متواصل مع مايحيطه من حقائق وإنتاج مستمر ووعي متزايد[3].

هذه الأسباب وغيرها دعت إلى تعدد الأنبياء والرسل وصولاً إلى خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ، ولكن حتى وان ختمت النبوة فإن بعض الأسباب الداعية للتعدد الديني مستمرة لاسيما مايخص التفاوت في الافهام والتمسك بالشرائع السابقة من قبل اتباعها حتى بعد مجيئ الرسول الخاتم وإلى يومنا هذا.

---

(1) ظ/ عوالي اللئالي، ابن أبي الجمهور الاحسائي: 4/ 126.
(2) ظ/ الجامع لأحكام القرآن، شمس الدين القرطبي (ت 671هـ): 11/ 37.
(3) ظ/ التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم يونس الخطيب، 16/ 1627.

رابعاً: تعدد درجات الأنبياء (التفاضل)

من صور التعدد التي تسهم في بيان التعدد الديني في المنظور القرآني، هو مسألة تفاوت الأنبياء والرسل واختلافهم من حيث الدرجات، التي بينّها قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[2]، والآيات الكريمة فيها إشارة إلى (إن الاختلاف بين الأنبياء اختلاف في المقامات وتفاضل في الدرجات مع اتحادهم في أصل الفضل وهو الرسالة، واجتماعهم في مجمع الكمال وهو التوحيد)[3]، وتفاضل الأنبياء في الدرجات يرجع إلى التفاضل في شرائعهم واختلاف مهامهم من جهة[4]، وإلى ما أودعه الله سبحانه فيهم من موجبات ذاتية للتفاضل من جهة أخرى[5]، (فأولوا العزم منهم فوق غيرهم من الرسل وكذا الرسل فوق الأنبياء وأما نبينا ﷺ فأعلى أولي العزم)[6]، وعليه فإن النبي الارفع درجة تكون شريعته اقرب سبيلا للصراط المستقيم.

ولا بدّ من الإشارة إلى ان الشريعة الافضل والاتم لاتلغي فضل ووجود الشرائع الأخرى طالما ان الصراط الموصل إلى الله سبحانه واحد لا يمكن التعدد فيه ولا الاختلاف لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾[7]، بمعنى ان الشرائع السماوية عبارة عن سبل الله المؤدية إلى الصراط المستقيم فهي (الطرق الفرعية التي ترتبط

---

(1) البقرة: 253.
(2) الإسراء: 55
(3) تفسير الميزان، الطباطبائي: 2/ 177.
(4) ظ/ تفسير الأمثل، مكارم الشيرازي: 2/ 233 ـ 235.
(5) ظ/ التحرير والتنوير، ابن عاشور: 15/ 136.
(6) روح المعاني، المولى أبو الفداء: 8/ 495.
(7) الأنعام: 153.

بالطريق الرئيسي الذي هو الصراط واذا لم ينته السبيل إلى الصراط فهو من طرق الضلال، واختلاف السبل لا يوجب الاختلاف في أصل الصراط، فمثل الصراط المستقيم والسبل المؤدية إليه مثل البحر وما يتفرع عنه من الجداول فالبحر يفيض على الكل والكل مستفيض من البحر وكلها موصوفة بالاستقامة والرشاد)[1]، وإذا كانت سبل الله سبحانه متعددة وصراطه واحداً فهذا يعني ان (من يسير على تعاليم إبراهيم عليه السلام يصل إلى الله سبحانه، وكذلك من يسير على تعاليم موسى وعيسى عليهما السلام والباب مفتوح أمام الجميع لأن الشريعة وسيلة للوصول، غاية الأمر: أن هناك من يصل إلى نقطة وهناك من يصل إلى نقطة أبعد منها ثم أبعد وهكذا)[2].

وخلاصة القول: إن تفاوت الأنبياء وتفاضلهم في الدرجات يشير إلى تعدد شرائعهم من جهة وتباينها من حيث موقعها ومكانتها من الصراط المستقيم المؤدي له سبحانه من جهة أخرى. ولكن هذا التعدد في الشرائع هل هو تعدد وظيفي أو هو تعدد تكاملي أو وظيفي تكاملي؟ هذا ماسيتم بيانه في المطلب الآتي.

المطلب الثالث: تعدد الشرائع

يبين النص القرآني ان الله سبحانه وتعالى جعل لكل نبي ولكل أمة شرعة ومنهاجاً لقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾[3]، فمن المسائل المهمة والتي تحتاج إلى

---

(1) وقفات مع سورة الفاتحة الحلقة الثالثة، سمير رحال، مجلة اللقاء الصادرة عن هيئة علماء بيروت، العدد27.

(2) تفسير سورة الفاتحة، جعفر مرتضى العاملي: 185.

(3) المائدة: 48.

بحث دقيق هي مسألة تعدد الشرائع ومدى إسهامه في بيان المنظور القرآني للتعددية الدينية، إذ ان أكثر المفسرين يذهبون إلى ان الدين واحد والشرائع متعددة، ولذلك سيشرع البحث هنا عن مفهوم الشرعة في القرآن الكريم، والفرق بينها وبين الدين وكما يأتي:

أولاً: مفهوم الشرعة في القرآن الكريم

ورد لفظ الشرعة مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، وبصيغة الشريعة أيضاً مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]، وكل منهما من «شرع» (وَهُوَ شَيْءٌ يُفْتَحُ فِي امْتِدَادٍ يَكُونُ فِيهِ)[2]، والشَّريعة والشّرائع: ما شرع الله للعباد من أمر الدين[3]، والشرعة هي الدين[4]، وشَرَعَ الدَّين يَشْرَعُه شَرْعا: أي سَنَّه[5].

وَاخْتلفت أَقوال المُفسِّرين فِي تَفْسِير الشِّرْعَةِ فقيل هي:

* الدِّين وَسُمِّيَتِ (الدِّيَانَةُ شَرِيعَةً عَلَى التَّشْبِيهِ، لأن فِيهَا شِفَاءَ النُّفُوسِ وَطَهَارَتَهَا)[6]

* السبيل أو الطريق الذي يوصل منه إلى الحياة في النعيم[7].

* السنة أو الطريقة (فالسنن مختلفة للتوراة شريعة وللإنجيل شريعة

---

(1) الجاثية: 18.
(2) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: 3/ 262.
(3) العين، الفراهيدي (170هـ): 1/ 253.
(4) مجمل اللغة، ابن فارس: 1/ 526.
(5) المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن المرسي (ت 458هـ): 1/ 370.
(6) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 6/ 223.
(7) ظ/ التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 3/ 542.

وللقرآن شريعة يحل الله عز وجل فيها ما يشاء ويحرم ما يشاء)[1]، بمعنى ان الشريعة: (هي الطريقة الممهدة لامة من الأمم أو لنبي من الأنبياء الذين بعثوا بها)[2]، (وبهذا فسر العلماء تعدد الشرائع بعدد الأنبياء أولياء العزم، حيث كان السابق منهم ﷺ يمهد للاحق، على مستوى تنمية القابليات والاستعدادات لتأهل الإنسان وتمكينه من مواكبة وتقبل وتحمل المستوى الجديد والشريعة الجديدة)[3]

وقيل الفرق بين الشريعة والدين هو (أن الشريعة هي الطريقة المأخوذة فيها إلى الشئ، والدين ما يطاع به المعبود ولكل واحد منا دين وليس لكل واحد منا شريعة، والشريعة في هذا المعنى نظير الملة إلا أنها تفيد ما يفيده الطريق المأخوذ ما لا تفيده الملة، ويقال شرع في الدين شريعة كما يقال طرق فيه طريقا، والملة تفيد إستمرار أهلها عليها)[4].

ومجمل ماتقدم ان الشرعة والشريعة في القرآن الكريم بمعنى واحد وهي تارة تطلق على الدين عامة من أصول وفروع، وتارة تطلق على الفروع فقط، وقد اتفق المفسرون على ان الشرائع متعددة والأصول واحدة.

ثانياً: الآيات القرآنية التي تؤيد تعدد الشرائع

من الآيات القرآنية التي تؤيد معنى تعدد الشرائع والتي جاءت على سياق قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾، قوله تعالى:

---

(1) لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين الخازن (ت 741هـ): 2/ 51.

(2) الميزان، الطباطبائي: 5/ 350.

(3) تفسير سورة الفاتحة، جعفر مرتضى العاملي: 184.

(4) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري: 300.

* ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا﴾[1].
* ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾[2].
* ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[3].

فكل من «الوجهة» و«المنسك» قيل ان المراد منهما المنهاج والشرعة[4]، بمعنى ان لكل أمة أو لكل أهل دين شريعة هم عاملون عليها تختلف بحسب اختلاف الأمم، وقيل المراد من «الوجهة» القبلة فلكل من اليهود والنصارى والمسلمين قبلة يتوجهون لها[5].

وسواء كان المراد من الوجهة والمنسك تعدد الشرائع أم تعدد القبلة فهي تسهم بوضوح في بيان ان لكل أمة شريعة وطقوس عبادية خاصة بها، وعليه فإن النص القرآني دال بوضوح على التعدد الديني بالتعدد في الشرائع والطرائق الخاصة بكل دين.

ولا بدّ من بيان ان تعدد الشرائع يعني تعدد الأديان؛ لأن الشريعة في كل معانيها التي مرّت من طريق أو سنة أو سبيل ما هي الا تعبير عن الدين وهو أحد معانيها، فلا ضير ان يطلق على تعدد الشرائع في المنظور القرآني بالتعدد الديني.

ثالثاً: وحدة الدين وتعدد الشرائع في القرآن الكريم

لا نقاش في كون حقيقة الدين الإلهي واحدة وهي الدعوة إلى الحق سبحانه بتوحيده وهذا ما سبق الحديث عنه، ولكن النقاش فيما ذكره الشيخ

---

(1) الحج: 34.
(2) الحج: 67.
(3) البقرة: 148.
(4) ظ/ التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 7/ 314.
(5) ظ/ مفاتيح الغيب، الرازي: 4/ 113.

جعفر السبحاني من (ان القرآن الكريم اعتبر ان الدين واحداً والشريعة متعددة؛ لهذا لم يرد لفظ الدين في القرآن إلا بصيغة المفرد ولم يرد قط بصيغة الجمع)[1]، وبمعنى مقارب ذكر محمد حسين قراملكي في كتابه «القرآن والتعددية» ان (القرآن الكريم يؤكد على وحدة جوهر الأديان مرارا، هذا مايفسر السبب الكامن وراء استعمال القرآن لفظ الدين بصورة المفرد لا الجمع، وما ينبغي ان نعرفه هو ان ضرورة وحدة الدين لاتؤدي إلى ضرورة وحدة الشرائع)[2]، وهذه المقولة مستقاة من كتب التفسير والتي اغلبها ذكرته واشارت له.

والباحث له وقفة مع مقولة وحدة الدين وتعدد الشرائع بما تقدم من جهات عديدة:

الأولى: من جهة حقيقة الدين والشريعة؛ فإذا كانت حقيقة الدين التي ذكرها القرآن الكريم هي توحيد الله سبحانه هي الموجبة للقول بوحدة الدين، فإن حقيقة الشرائع التي ذكرها القرآن الكريم أيضاً واحدة وهي إقامة الدين وصولاً للتوحيد، التي يجب ان لاتتنافى معه، ومن أوضح ما يدل على ان حقيقة الشرائع واحدة[3] هو قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾[4]، فالكلام ليس في حقيقة كل من الدين والشريعة لأن الحقيقة واحدة لاتتعدد، بل الكلام في الصور التي تتمظهر فيها الحقيقة وكيفية الوصول لها ونسبة معرفتها، وما الدين والشريعة الا وسيلة للوصول له سبحانه.

---

(1) التعددية الدينية نقد وتحليل، جعفر السبحاني: مجلة التوحيد العدد 105.
(2) القرآن والتعددية، محمد حسين قراملكي: 29.
(3) ظ/ القرآن في الإسلام، الطباطبائي: 21.
(4) الشورى: 13.

الثانية: من جهة لفظ الدين والشريعة؛ فإن مجيء لفظ الدين في القرآن الكريم بصيغة المفرد لا الجمع لايدل على وحدانيته، لأن الشرعة والشريعة أيضاً وردتا بصيغة المفرد لا الجمع ومع ذلك ذهب المفسرون إلى أن تعددها يكون بالسياق القرآني لا باللفظ، وكذلك الدين يمكن أن يفهم انه متعدد بالسياق، والدليل على إمكانية معرفة تعدد الدين بالسياق قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[1]، فالدين وإن ورد في الآية بصيغة المفرد إلا انه يفهم منها ان هناك ديناً للكافرين وديناً لغيرهم، والنتيجة ان هناك دينين لا ديناً واحداً، وان كان احدهما سماوياً والآخر وضعياً بحسب الآية، والمعنى نفسه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾[2]، والملة يقصد بها الدين[3] (وَهِيَ مَجْمُوعُ عَقَائِدَ وَأَعْمَالٍ يَلْتَزِمُهَا طَائِفَةٌ مِنَ النَّاسِ يَتَّفِقُونَ عَلَيْهَا وَتَكُونُ جَامِعَةً لَهُمْ كَطَرِيقَةٍ يَتَّبِعُونَهَا.. كَمَا سُمِّيَتْ دِينًا بِاعْتِبَارِ قَبُولِ الأمة لَهَا وَطَاعَتِهِمْ وَانْقِيَادِهِمْ)[4]، بمعنى ان هناك ديناً لقوم لا يؤمنون بالله وآخراً لقوم يؤمنون به سبحانه والنتيجة ان هناك دينين لادين واحد.

ولعل قائل يقول هذا التعدد فقط بين دين سماوي وآخر وضعي، والاجابة في قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾[5]، أي لاترضى عنك اليهود حتى تتبع دينهم ولن ترضى عنك النصارى حتى تتبع دينهم، والمحصلة ان هناك ثلاث أديان تشير إليها الآية القرآنية بوضوح.

---

(1) الكافرون: 6.
(2) يوسف: 37.
(3) جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري: 2/ 536؛ التبيان، الطوسي: 4/ 333.
(4) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 1/ 693.
(5) البقرة: 120.

كذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾[1]، أي (ليظهر هذا الدين على جميع الأديان الإلهية السالفة ولذلك أكد بـ «كله» لأنه في معنى الجمع)[2] للدين وبذلك يفهم من السياق القرآني ان الدين في النص القرآني متعدد وان كان جوهره واحداً.

الثالثة: من جهة الترادف بين الدين والشريعة؛ إذ ان لفظ «الدين» هو من معاني «الشريعة» كما انه من معاني «المنسك» و«الوجهة» و«المنهاج» و«الملة» والتي بيّنت كتب التفسير على رأي من الآراء انها يراد بها الدين، وبما ان كل من تلك الالفاظ فهمت من السياق القرآني انها متعددة، فإن الدين متعدد أيضاً لأنه من معانيها.

وخلاصة القول: ان الأديان السماوية هي أديان متعددة وان كانت حقيقتها واحدة، فهي متعددة من جهة أنبيائها ومن جهة شرائعها ومن جهة تفاضلها في درجات الكمال، وعليه يمكن القول ان القرآن الكريم ذكر التعدد الديني في سياق النص القرآني لا في الفاظه، وهذا ما تمت الإشارة إليه في المبحث التمهيدي من ضرورة دراسة النص القرآني كوحدة واحدة لكي لاتكون النتائج مجتزئة ومبتورة.

رابعاً: تعدد الأدوار التكاملي للشرائع

تقصد الباحثة بتعدد الأدوار للشرائع ان كل شريعة تؤدي دوراً مستقلاً عن الشريعة السابقة واللاحقة لها، بمعنى بقاء تعاليمها سارية على اتباعها حتى بعد مجيئ الشريعة الجديدة.

---

(1) الفتح: 28.

(2) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 26/ 202.

أما التعدد التكاملي فهو ان الشريعة الثانية تتضمن كل أو بعض مافي الشريعة الأولى وزيادة، أي انها تكمل ما بدأته الشريعة الأولى، والثالثة تكمل الثانية وهكذا حتى تصل إلى الشريعة الخاتمة، التي تمثل المحطة الأخيرة في الصراط المستقيم المؤدي له سبحانه.

والسؤال الذي تحاول الباحثة ان تجيب عنه هو: هل تعدد الشرائع الإلهية تعدد ادوار، أو انه تعدد تكامل أو ما يعبر عنه بالتدريجي، أو انه تعدد الأدوار التكاملي للشرائع؟

أقول ان: القرآن الكريم يبين ان الكتب السماوية والتي منها تؤخذ الشرائع هي:

1 ـ هدى ونور وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ﴾[1]، ﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡإِنجِيلَ فِيهِ هُدٗى وَنُورٞ﴾[2]، (فالهدى محمول على بيان الأحكام والشرائع والتكاليف، والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد)[3]، وكونها هدى في الفروع ونورا في الأصول يعني انها غير منسوخة الأحكام وباقية[4] حتى مع وجود الشريعة الجديدة، بمعنى ان لها وجوداً مستقلاً لم يلغه الإسلام.

2 ـ بعضها يصدق بعضاً لقوله تعالى: ﴿وَقَفَّيۡنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡإِنجِيلَ فِيهِ هُدٗى وَنُورٞ وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٗ لِّلۡمُتَّقِينَ﴾[5]، ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا

(1) المائدة: 44.
(2) المائدة: 46.
(3) مفاتيح الغيب، الرازي: 6/ 66.
(4) احتج القائلون بأن شرع من قبلنا لازم علينا إلا إذا قام الدليل على صيرورته منسوخاً بهذه الآية. (مفاتيح الغيب، الرازي: 6/ 66).
(5) المائدة: 46.

بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾[1]، والتصديق يعني الإقرار والموافقة، فهذه الكتب السماوية على تعددها تتوافق فيما بينها من جهة الأصول والفروع[2]، فما الثمرة المتحصلة من تصديق الشريعة الحالية لما سبقها وهي وفقاً للحالية ملغاة ومنتهية؟

تصديق الكتب السماوية لبعضها بعضاً دال على استمرار أحكامها على اتباعها حتى بعد نزول القرآن الكريم الذي به ختمت الشرائع السماوية.

3 ـ هيمنة القرآن الكريم على الكتب السماوية دليل على استمرارية شرائعها؛ لأن معنى الهيمنة القرآنية هو: القيمومة على الكتب السماوية الأخرى بحفظها ومراقبتها والشهادة على صدقها[3]، وهذه المعاني لاتتحقق إلا إذا كانت أصول وفروع تلك الكتب ثابتة وموجودة غير ملغاة أو منسوخة، فالهيمنة لاتتحقق من غير بقاء المهيمَن عليه؛ ولذلك فإن الشرائع السماوية لاينتهي دورها بانتهاء زمن نزولها، ولا بدّ من استمرار عملها كي يبقى القرآن الكريم حافظا لها وشاهدا ورقيبا عليها وبذلك تتحقق هيمنته عليها.

* أدلة بقاء العمل بالتوراة والإنجيل بعد نزول القرآن الكريم

لا زال البحث في الآيات الكريمة من سورة المائدة في قوله تعالى:

﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَۚ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ * إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ

(1) المائدة: 48.
(2) ظ/ التبيان، الطوسي: 3/ 541.
(3) ظ/ جامع البيان، الطبري: 10/ 380.

لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[1]، ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ * وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[2].

ومن النص القرآني تتضح أدلة بقاء العمل بالشرائع السماوية من قبل اتباعها بَعْدَ نُزُولِ القرآن الكريم ويمكن اجمالها بما يأتي:

1 ـ قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ﴾ دليل على استمرارية عمل حكم التوراة في اليهود وضرورة امتثالهم لشريعتهم وهذا دليل على (أَنَّ عِنْدَهُمْ مَا يُغْنِيهِمْ عَنِ التَّحْكِيمِ)[3].

2 ـ استعمل التعبير القرآني الفعل المضارع «يحكم» في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ﴾، وهو دال على استمرارية الحكم بما جاء في التوراة، والغريب ان المفسرين لم يقفوا عند هذه الصيغة ودلالتها مع انهم وقفوا عند غيرها من دلالة الافعال المضارعة التي جاءت في القرآن الكريم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾، جاء الفعل المضارع

(1) المائدة: 43 ـ 44.
(2) المائدة: 47 ـ 48.
(3) مفاتيح الغيب، الرازي: 11/ 362.

«يحكم» مقترن بـ «لام الأمر» أي انه (أمر للنصارى بالحكم بما في كتابهم وهو الإنجيل)[1]، وينقل الشيخ الطوسي في معنى الأمر قولين[2]:

أحدهما: «ليحكم أهل الإنجيل» يكون على حكاية ما فرض عليهم وحذف القول لدلالة ما قبله في قوله «وقفينا».

الثاني: أنه استأنف الأمر لأهل الإنجيل على غير حكاية، لأن أحكامه كانت حينئذ موافقة لأحكام القرآن.

ويرجح الشيخ الطوسي القول الأول؛ إلا ان الاخذ بسبب نزول الآية كقرينة والسياق القرآني الذي جاءت فيه ضمن آيات تنص على ضرورة الحكم بما أنزل الله في التوراة من قِبل أهل التوراة، وكذلك على أهل الإنجيل ان يحكموا بما في الإنجيل بعد مجيئ مجموعة من اليهود ليحكّموا الرسول ﷺ في حد الزنا وحكم لهم بنفس الحكم الموجود في التوراة[3] ـ أي انه ﷺ حكم بما هو ثابت عندهم وحجة عليهم ـ يقوي رجحان القول الثاني.

3 ـ قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ﴾ فيه إطلاق يشمل الرسول الأعظم لقوله «الذين اسلموا» وهذا ما ذهب له جملة من المفسرين كالطبري والطوسي والرازي وغيرهم[4]، وان قوله تعالى: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ يدل على ان الرسول الأعظم يحكم بين أهل الأديان[5] بما

---

(1) لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين الخازن: 2/ 50.
(2) التبيان، الطوسي: 3/ 539.
(3) ظ/ الميزان، الطباطبائي: 5/ 195.
(4) ظ/ التبيان، الطوسي: 3/ 530؛ مفاتيح الغيب، الرازي: 12/ 366.
(5) ظ/ جامع البيان، الطبري: 10/ 380.

انزله الله في كتبهم من شرائع وأحكام، وهنا تظهر هيمنة القرآن الكريم وهيمنة الرسول الأعظم ﷺ في إقامة الحكم الشرعي، ومن ثم هيمنة الإسلام على غيره من الأديان السماوية، بمعنى ان المرجعية والقيمومة في إقامة أحكام التوراة والإنجيل هو القرآن الكريم، فهو الجامع للشرائع السماوية لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾[1].

ويقول العلامة الطباطبائي ان هذه الآية تشير إلى (انتهاء تدرج الشرائع من مراحل النقص إلى مرحلة الكمال ومصداقه الدين المحمدي)[2]، إلا ان التعبير عن مراحل الشرائع السابقة بأنها مراحل نقص فيه نظر؛ لأن كل شريعة من شرائع الله عندما ينزلها سبحانه للناس تكون متكاملة وإلا تنتفي الغاية منها وهي الهداية وتنظيم حياة المجتمع النازلة فيه الشريعة، لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ۞ وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[4]، فكون التوراة فيها تفصيل كل شيء ينفي عن شريعة موسى النقص وكذا الحال مع شريعة عيسى، زيادة على ما يفهم من النصوص القرآنية التي تبين أن الكتب السماوية بعضها يصدق بعضاً وفيها هدى ونور، وكل ذلك ينفي كون الشرائع السابقة فيها نقص أو انها جاءت ملبية لمتطلبات عصرها فقط، فهو مما لايلتقي مع تعبير «تفصيل لكل

(1) الشورى: 13.
(2) الميزان، الطباطبائي: 7/ 329.
(3) الأنعام: 154.
(4) الأعراف: 144 ـ 145.

شيء» الدال على الإطلاق، ولعل من أوضح ما يدل على ذلك ما روي عن الإمام أمير المؤمنين ﷺ قوله: (لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل القرآن بقرآنهم)[1]، فما يستجد في الشريعة الجديدة لايدل على نقصان الشريعة السابقة لأن الدور الذي ستؤديه الشريعة الجديدة يتطلب تعاليم أخرى اضافة للتعاليم السابقة بما يتناسب مع ظروف التعاليم الجديدة من زمان ومكان وطبيعة المتلقي لها، ولعل تلك التعاليم التي زيدت موجودة في الشرائع السابقة ولكن لعدم الاحتياج لها لم تبيّن لهم أو يتم الالتفات لها من قبل اتباعها.

وإن كان هناك نقص في الأديان السماوية فليس من جهة أصالة نزولها، بل من جهة التحريف الذي اصابها بعد النزول، واندثار التعاليم التي حُرّفت فاستدعى ذلك مجيء شريعة جديدة تحيي معالم الشريعة التي أميتت، وهكذا يُفهم معنى تصديق الأديان لبعضها بعضاً من جهة، والتفصيل القرآني للكتب السماوية وهيمنته عليها من جهة أخرى.

وعليه يمكن بيان تعدد الشرائع السماوية في إطار الهيمنة القرآنية التي تستدعي بقاء تلك الشرائع لتؤدي دورها المهيمن عليها، وبالتالي يظهر ان التعدد للأديان في المنظور القرآني تصديقي زيادة على كونه تعددا تكامليا.

كل هذه المقدمات توصل الباحثة إلى نتيجة مفادها: ان الشرائع السماوية وان كان بعضها يكمل بعضاً، إلا ان اتباعها والالتزام بأحكامها لاينتهي بانتهاء زمان نزولها ومجيئ شريعة سماوية جديدة طالما أن هناك من

---

(1) تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى: 194؛ الأمالي، الطوسي: 2/ 523؛ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد: 12/ 197.

يعتقد ويؤمن بها فهي حجة عليهم وملزمة لهم، مما يعني ان لكل شريعة أحكاماً وتعاليما خاصة ووجوداً مستقلاً ودائماً، وما الشريعة الجديدة الا مؤيدة وشاهدة على صدق سابقتها، وهذا يؤدي إلى القول بالتعدد الديني السماوي في ظل الرسالة الخاتمة.

المبحث الثاني

النقد القرآني لإلغاء الآخر الديني

توطئة

إقصاء الآخر الذي نختلف معه كبديل عن الاعتراف به والحوار معه ينبئ عن نقص في البناء المعرفي والقيمي لدى من يقوم بعملية الاقصاء، وهذا ما شخصه القرآن الكريم لدى طائفة من اليهود والنصارى، والآيات صريحة في نقدها لأهل الكتاب لما يمارسوه من إلغاء بعضهم بعضاً، سواء على نحو العقيدة والعمل في الدنيا، أم على نحو الجزاء في الآخرة والقرب من الله سبحانه.

ولبيان المراد من «النقد القرآني لإلغاء الآخر الديني» لا بدّ من وقفة مع مصطلح «النقد» في اللغة، وهو (أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى إِبْرَازِ شَيْءٍ وَبُرُوزِهِ.. وَمِنَ الْبَابِ: نَقْدُ الدِّرْهَمِ، وَذَلِكَ أَنْ يُكْشَفَ عَنْ حَالِهِ فِي جَوْدَتِهِ أو غَيْرِ ذَلِكَ)[1]، ومعنى نقدتهم، أَي: عبتَهم واغْتبتَهم[2]، مما يعني ان مفهوم النقد في الاستعمال اللغوي يراد به الكشف عن موضع العيب وتشخيصه بإظهاره للعيان.

---

(1) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: 5/ 467.

(2) تهذيب اللغة، أبو منصور الازهري (ت 370هـ): 9/ 51.

لفظ النقد لم يرد في القرآن الكريم ولكن ذكر بعض معناه وهو التمييز وذلك في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾(1)، وقوله: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾(2)، ومعناه الفصل(3) والفصل لايكون الا بعد النظر والكشف، لما فيه من إبانة لأحد الشّيئين من الآخر(4).

ومما تقدم يمكن بيان المراد بـ«النقد القرآني لإلغاء الآخر الديني» هو التشخيص القرآني للعيب الحاصل في فكر أتباع دين ما أزاء الآخر المخالف لهم.

أما الاسئلة التي ستحاول الباحثة ان تجيب عنها في المطالب الآتية: كيف نقد القرآن الكريم منهج الإلغاء والاقصاء لدى أهل الكتاب؟ وهل القرآن الكريم مارس عملية إلغاء الآخر الديني من خلال نفيه للتعدد الديني؟

المطلب الأول: النقد القرآني لحصرية صحة الاعتقاد

لما للقرآن الكريم من قيمومة على الأديان السماوية السابقة له، يلحظ القارئ لآياته الكريمة انه يصحح الإعتقادات المنحرفة لدى كل من اليهود والنصارى ـ الذين عبر عنهم القرآن الكريم بـ «أهل الكتاب» وهي المرحلة الأولى في إثبات هويتهم الدينية وعدمِ إلغاء انتمائهم للأديان السماوية ـ لاسيما فيما يخص انهم على حق وغيرهم على باطل، وهذا مايرفضه القرآن

(1) آل عمران: 179.

(2) الأنفال: 37.

(3) ظ/ المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني (ت 502هـ): 783.

(4) ظ/ نفسه: 638.

الكريم رفضا تاما لأنه اختزال للهداية في جماعة معينة من دون الأخرى، وتفصيل ذلك فيما يأتي:

أولاً: مفهوم المنهج العقدي الحصري

الحصري لفظ منسوب إلى الحصر ويراد به في اللغة (الْجَمْعُ وَالْحَبْسُ وَالْمَنْعُ)[1]، الا ان الحبس والمنع هما الاقرب لمقصد الباحثة، زيادة على أن الحصر يأتي بمعنى التضييق[2]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱحْصُرُوهُمْ﴾[3] أي ضيقوا عليهم.

ويقال: (انحصر الشَّيءُ في كذا: تحدَّد ضمن حدود معيَّنة، اقتصر عليها.. وحق حصري أي محصور بواحد أو مجموعة واحدة لا غير)[4].

هذا على النحو اللغوي؛ اما على نحو الاصطلاح الكلامي فـ «الانحصارية في الدين» تعني: (ان هناك دينا واحداً على حق، والأديان الأخرى على باطل)[5].

وينسب التفكير الانحصاري عموماً إلى الأفراد والجماعات التي تتمسك بدين أو عقيدة خاصة، معتقدين ان طريق السعادة والفلاح الوحيد إنما يكمن في دينهم، ولذلك فمن الطبيعي ان يتصف تعاملهم مع الأديان الأخرى بالسلبية طالما كانوا يرون الحقيقة في دينهم هم وحدهم، وان من أراد الوصول اليها عليه ان يدخل في دينهم حصرا[6].

---

(1) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: 2/ 72.
(2) تاج العروس، الزبيدي: 11/ 24.
(3) التوبة: 5.
(4) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد: 1/ 506 ـ 507.
(5) التعددية الدينية، صادق لاريجاني: (بحث) منشور في مجلة المنهاج العدد: 21 سنة 2001م.
(6) ظ/ نظرة تحليلية في التعددية الدينية، محمد رضا الحجازي: (بحث) منشور في مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد: 4.

وعليه فإن معنى المنهج العقدي الحصري يراد منه تلك الطريقة في الاعتقاد القائمة على أساس حصر الهداية والإيمان في جماعة أو دين معين، وتضييق دائرة الحق حتى لاتستوعب إلا تلك الجماعة، وامتناع غيرهم من أن يكون لهم نصيب من الحق بحسب رؤية ذلك المنهج.

هذه الكيفية في التفكير والاعتقاد نقدها القرآن الكريم في أكثر من نص وبيّن أسبابها.

ثانياً: النص القرآني الناقد لحصرية الهداية

إلغاء الآخر الديني يبدأ من نفي صحة عقيدته وتسقيطها، والنص القرآني يعطي نموذجا واضحا عن ضيق هذه الرؤية التي كانت لدى جماعة من اليهود والنصارى لقوله تعالى:

* ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[1]، فمعنى «ليست على شيء» أي انها ليست (على شيء يصح ويعتدّ به وهذه مبالغة عظيمة، لأن المحال والمعدوم يقع عليهما اسم الشيء، فإذا نفى إطلاق اسم الشيء عليه، فقد بولغ في ترك الاعتداد به إلى ما ليس بعده.. أي أقل من لاشيء)[2].

وبذلك فإن كل من اليهود والنصارى جعل الحق معه ونفاه عن الآخر، مع ان كل من الفريقين يتلو الكتاب.

وهنا يأتي النقد القرآني لحالهم في قوله تعالى» وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ» وهي (جُمْلَةٌ حَالِيَّةٌ جِيءَ بِهَا لِمَزِيدِ التَّعَجُّبِ مِنْ شَأْنِهِمْ أَنْ يَقُولُوا ذَلِكَ، وَكُلُّ فَرِيقٍ

(1) البقرة: 113.
(2) الكشاف، جار الله الزمخشري (ت 538هـ): 1/ 178.

مِنْهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ، وَكُلُّ كِتَابٍ يَتْلُونَهُ مُشْتَمِلٌ عَلَى الْحَقِّ لَوِ اتَّبَعَهُ أَهْلُهُ حَقَّ اتِّبَاعِهِ، وَلَا يَخْلُو أهل كِتَابٍ حَقٍّ مِنْ أَنْ يَتَّبِعُوا بَعْضَ مَا فِي كِتَابِهِمْ أو جُلَّ مَا فِيهِ فَلَا يُصَدَّقُ قَوْلُ غَيْرِهِمْ عليهم بِأَنَّهُمْ لَيْسُوا عَلَى شَيْءٍ)[1].

نعم هم ليسوا على شيء لا من جهة كونهم يهوداً أو نصارى، بل من جهة عدم اقامتهم لكتبهم السماوية التي أمرهم الله سبحانه باتباعها لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾[2]. فالإلغاء منهج مرفوض لاسيما إن صدر ممن لديهم علم ودراية، إذ ان تلاوتهم للتوراة الإنجيل كفيلة بأن تمنعهم من حصر الحق فيهم وإلغائه عن الآخر المخالف لهم، ولكن يبدو انها تلاوة للاحرف من دون إقامة للمعنى؛ لأنهم (لم يخلصوا عن الجهل والعناد ولم يتنبهوا على التوحيد المزيح لمطلق الخلاف)[3].

ولا يخفى أن الآية الكريمة (تقرر أن المصدر الأساس للتعصب هو الجهل والبعد عن العلم، لأن الجاهل مطوّق بمحيطه المحدود، لا يقبل غيره)[4]، وإذا كان هذا سلوك من يعلم فلا غرابة ان صدر السلوك نفسه ممن لايعلم.

* ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِۦمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[5]، أي انهم حصروا إصابة طريق الحق إما باليهودية أو النصرانية[6]، فـ (كلّ فرقة تزعم إنّها أحقّ بدين الله من غيرها)[7].

---

(1) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 1/ 676.

(2) المائدة: 68.

(3) الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية، نعمة الله النخجواني: 1/ 48.

(4) تفسير الأمثل، مكارم الشيرازي: 1/ 342.

(5) البقرة: 135.

(6) ظ/ جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري: 3/ 101.

(7) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق الثعلبي (ت 427هـ): 1/ 282.

ولو كان الإسلام يعتمد على منهجية الإلغاء واحادية العقل المنغلق لجاء رد القرآن الكريم بقوله «كونوا مسلمين تهتدوا»، ولكن جاء الرد القرآني بقوله: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، ناقدا لتلك المنهجية ومعرّضا بضيق الافق في التفكير، ووسع دائرة الهداية التي تشمل كل من ينتمي إلى ملة التوحيد وهي ملة إبراهيم التي ادعى اليهود والنصارى انتماءهم لها[1]، وهذا ماغفل عنه اليهود والنصارى ونبّه عليه القرآن الكريم.

هذه الآيات وغيرها تنقد مذهب أهل اليهود والنصارى في حصرهم الهداية والحق في دينهم وابعادها عن أهل دين آخر.

ثالثاً: حقانية الأديان السماوية

يقصد «بحقانية الأديان السماوية» نسبتها إلى الله سبحانه واتصالها به، ومافيها من حقائق التوحيد.

وتحاول الباحثة فيما يأتي الوقوف عند نسبة الحق في الأديان السابقة للإسلام، هل هي متكافئة من جهة الحقانية أو متفاوتة؟

ابتداء لا بد من التفريق بين الأديان السماوية كما أنزلت، وبين الأديان السماوية المحرّفة، فالحقانية في أصل الأديان السماوية لاشك فيها ولانقاش؛ لأنها من مصدر واحد وكتبها بعضها يصدق بعضاً، ولذلك فهي حق كلها لأنها منه سبحانه.

أما الأديان السماوية ـ لاسيما اليهودية والنصرانية ـ بعد التحريف والتغيير الذي طرأ عليها، فهل تتصف بالحقانية أم لا؟ يمكن بيان ذلك في النقاط الآتية:

---

(1) ظ/ تفسير الصافي، الفيض الكاشاني: 1/ 192.

1 ـ إن كلاً من التوراة والإنجيل والتي تعرف اليوم بالعهد القديم والجديد حتى وان تعرضت للتحريف إلا انها لاتخلو من بقايا الوحي، إذ ان تحريفها لاينفي سماويتها، وما يؤيد ذلك تضمن كتب العهدين القديم والجديد ما يوافق القرآن الكريم، وموافقتها له دليل حقانيتها ولو جزئيا، ولذلك فإن القرآن الكريم (يصدق التوراة والإنجيل الموجودين في الجملة لا بالجملة لمكان الآيات الناطقة بالتحريف والسقط فيهما)[1].

زيادة على إن احتجاج الرسول الأعظم ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام على أهل الكتاب بنصوص من التوراة والإنجيل، ليثبتوا لهم صدق ماجاءت به تلك الكتب بما يخص نبوة الرسول الأعظم ﷺ، دال على ان مافيها ليس كله محرفا بل فيها من بقايا الوحي مايكفي للاحتجاج به عليهم، وهذه بقايا الوحي في تلك الأديان هي التي تتصف بالحقانية وليس المحرف منها.

2 ـ ان الدعوة القرآنية لأهل الكتاب إلى الاجتماع على كلمة سواء في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[2]، تشير إلى الجزء المشترك من الحق بين الأديان السماوية، وهو الرجوع إلى كلمة التوحيد التي هي محل التقاء بين دين أهل الكتاب ودين الإسلام، وبناء على ذلك فهي تتصف بالحقانية بقدر مافيها من إيمان بأصول التوحيد الذي هو غاية كل الأديان.

اذن مما تقدم يمكن القول: إن ماعند اليهود والنصارى من دين وان كان فيه تحريف، إلا إنه يتضمن جزءً من الحق الذي لم يطاله التحريف أو التغيير

---

(1) الميزان، الطباطبائي: 3/ 8.

(2) آل عمران: 64.

أو التبديل؛ ولذلك فإن (اتباع الأديان السماوية على حق يتناسب مع أحقية أديانهم)[1]، وهذه صورة من صور عظمة القرآن الكريم في استيعاب دين الآخر الذي يلتقي معه في التوحيد، فالآيات الكريمة التي تنقد إلغاء الآخر بنفي صحة اعتقاده وعدم اهتدائه إلى الحق، تعطي في الوقت نفسه كيفية التعامل مع الآخر بعيداً عن العصبية الدينية والتشدد العقدي.

رابعاً: إشكالية لبس الحق بالباطل في دين واحد

لعل قائل يقول: إن كلاً من اليهودية والنصرانية فيها من الأباطيل والخرافات الكثير، ولذلك فهي أديان باطلة وان تضمنت نسبة من الحق؛ لأن النتيجة تتبع ادنى المقدمات، ومادامت تلك الأديان (مشتملة على خطئ في جزء منها كبير أو صغير فهذا يعني ان المجموع سيكون باطلاً ختماً؛ لأن المجموع متقوم بانضمام كافة الأجزاء إلى بعضها بعض)[2]

ويمكن الاجابة بأن هذا الاشكال صحيح لو كان الباطل من أصل الدين، بمعنى إن الدين عبارة عن خليط من الحق والباطل أصلاً وابتداء كما هو حاصل في الأديان الوضعية مثلاً.

وهذا لا ينطبق على كلٍ من الديانتين اليهودية والمسيحية؛ لأن الحق فيهما اصيل والباطل عليهما دخيل بفعل التحريف والتطبيق الخاطئ لتعاليم الدين، وهذا ما يفهم من قوله تعالى: ﴿يَتَأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[3]، فالتدخل البشري هو الذي أضاع (هذا النقاء

(1) مبادئ حقوق الإنسان في الإسلام والمذاهب الأخرى، علي مير الموسوي وصادق حقيقت: 225.

(2) التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، حيدر حب الله: 164.

(3) آل عمران: 71.

للحق إلى حد لم يبق منه إلا القليل على ابعد تقدير لكنه كاف لتحقق الهداية)[1] بالحد الأدنى منها.

ولذلك ليس من الإنصاف نفي أصل حقانية الدين بناء على الفهم المنحرف والاعتقادات والممارسات الخاطئة لدى أتباع ذلك الدين؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[2]، وهنا يأتي أثر القرآن الكريم بهيمنته على كتب تلك الأديان في تصحيح وتشخيص مواطن التبديل والتغيير فيها وما أصابها من تحريف، ويصدق الحق الذي فيها ويشهد عليه ويفصّله، فإذا توضح أثر الإسلام إزاء الأديان السماوية الأخرى، يتضح معنى عدم تكافؤ الأديان من جهة الحقانية لوجود دين سالم من التحريف على مستوى النص وهو دين الإسلام قبال أديان فيها نسبة من الحق لتعرضها إلى التحريف على مستوى النص والتطبيق.

زيادة على إن هذا الإشكال لو عرض على الديانة اليهودية والمسيحية، فسيعرض على الإسلام أيضا؛ لأن (التحريف وإن لم يطل النص القرآني، إلا إنه طال دلالاته دون متنه)[3]، وتم توظيفه على نحو لايتوافق مع ثوابته، فنتج عن ذلك تطبيق خاطئ وفكر منحرف، وهذا ما أشار إليه الإمام الباقر عليه السلام في حديثه عن أُمة الإسلام بقوله: (وكان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه وحرّفوا حدوده، فهم يروونه ولا يرعونه)[4]، فجعلوا (ولاية الحق مردودة وولاية الباطل مقبولة، فهم يروونه بضبط حروفه ومبانيه، ولا يرعونه بحفظ حدوده ومعانيه)[5].

---

(1) التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، حيدر حب الله: 164.
(2) البقرة: 42.
(3) التحريف في الإسلام، موسى الفقيه: 19.
(4) الكافي، الكليني: 8/ 53.
(5) شرح أصول الكافي، المازندراني: 11/ 378.

ولذلك كم من الاعتقادات والممارسات المنحرفة تنسب إلى الإسلام ـ كالقتل والتخريب والاقصاء ـ وهي لاتمت للإسلام بصلة، ومالحركات المتطرفة التي شوهت صورة الإسلام وأظهرته بمظهر الدين المعادي للإنسانية عنا ببعيدة، فلابد من التفريق بين أصل الدين وبين ما يحمّل على الدين.

المطلب الثاني: النقد القرآني لحصرية النجاة الأخروي

لم يتوقف أتباع المنهج الحصري في الاعتقاد من اليهود والنصارى بحسب النص القرآني بأن يحصروا الهداية في دينهم، بل حتى النجاة في الآخرة جعلوها من نصيبهم فقط، ونقد القرآن الكريم هذه الرؤية الضيقة في آيات عدة، وبيّن معايير النجاة في الآخرة ومن له حق الخلاص من العقاب ونيل الثواب، وهذا ماسيتم بحثه فيما يأتي:

أولاً: حصرية دخول الجنة

في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[1]، ادعاء واضح بأن الجنة لن يدخلها الا من كان يهوديا أو نصرانيا، بحسب ادعاء كل من اليهود والنصارى ان دينهم هو الحق ومن ثَمَّ لن ينجو في الآخرة إلا من كان يهوديا أو نصرانيا.

نقد القرآن الكريم هذه الدعوى وعبر عنها بالأماني لكونها تفتقد البرهان للاستدلال به لإثبات صحة مايدعون[2]، بمعنى لا دليل على هكذا ادعاء،

---

(1) البقرة: 111.

(2) ظ/ التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 1/ 409.

بل (لِشِدَّةِ تَمَنِّيهِمْ لِذَلِكَ قَدَّرُوهُ حَقًّا فِي نَفْسِهِ)[1]؛ ولذلك جاء الرد القرآني مبينا ضيق منهجهم من جهة وسعة رحمة الله سبحانه من جهة أخرى بقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2]، وفي الآية (بيان أن السعادة لا تدور مدار الاسم ولا كرامة لأحد على الله إلا بحقيقة الإيمان والعبودية)[3]، ما يعني ان مرضاة الله سبحانه ونيل ثوابه ليست حكراً على طائفة أو أتباع دين معين، فالرحمة الإلهية ليست في إختيارهم حتّى يهبوا ما يشاؤون منها وفق متبنياتهم ويمنعوها عن الآخرين[4]، بل هي من نصيب كل من يوحد الله سبحانه، فالنص القرآني هنا يؤسس لمعيار دخول الجنة ويثبت مبدأ النجاة.

ويعرض القرآن الكريم صورة أكثر تماديا من قبل أتباع المنهج الحصري في الدين، ففي حال عدم دخولهم الجنة بما اقترفوه من السيئات، فهم سيدخلون النار اياما معدودة لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۚ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[5]، وقولهم هذا ناشئ عن اعتقاد قطعي لدلالة «لن» على تأكيد نفي العذاب عنهم بحسب ادعائهم[6]، ولاسبيل لذلك الاعتقاد؛ لقوله تعالى: ﴿أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، إذ جاء الاستفهام هنا للانكار و(التوبيخ والاعلام لهم ولغيرهم أن الأمر

---

(1) مفاتيح الغيب، الرازي: 4/ 5.
(2) البقرة: 112.
(3) الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 1/ 148.
(4) ظ/ الأمثل، مكارم الشيرازي: 1/ 339؛ 18/ 95.
(5) البقرة: 80.
(6) ظ/ التحرير والتنوير، ابن عاشور: 1/ 579.

بخلاف ما قالوه)[1]، ولذلك رد القرآن الكريم إدعاءَهم بقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۞ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[2]، فالخلود في النار أو الجنة ليس بأمانيهم بل بما يقتضيه عملهم كما سيتضح.

ثانياً: حصرية خالصية الآخرة

ادعاء خالصية الآخرة لفئة معينة من دون غيرها نوع آخر من أنواع حصرية النجاة في الآخرة التي نقد القرآن الكريم من يدعيها في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[3]، ويمكن الوقوف عند دلالة «خالصة من دون الناس» لبيان كيف ان الآية ناظرة لموقفهم في حصر الحق والنجاة فيهم من جهتين:

الأولى: من جهة معنى «خالصة» أي خاصة بمن ادعوا ان لن يدخل الجنة غيرهم[4]، وليس لأحد سواهم فيها حق[5].

الثانية: من جهة معنى «من دون الناس» إذ من استعمالات «دون» هو (الاختصاص وقطع الشركة)[6]، وفي الآية نكتة لطيفة لا بدّ من الإشارة لها وهي قوله تعالى (من دون الناس)، والناس لفظ عام يشمل الجميع سواء كانوا موحدين أم لا، فالآية في الوقت الذي تبين كيف ان اليهود ادعوا

---

(1) التبيان، الطوسي: 1/ 324.
(2) البقرة: 81 ـ 82.
(3) البقرة: 94.
(4) ظ/ التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 1/ 357.
(5) ظ/ مجمع البيان، الطبرسي: 1/ 129.
(6) معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، حسن عز الدين الجمل: 2/ 126.

اختصاصهم بالنجاة في الآخرة، تبين من جهة أخرى ان النجاة قد تشمل جميع الناس وفق معايير معينة سيتم الوقوف عندها لاحقاً.

وبذلك يتضح ان القرآن الكريم مستمر في نقده لمنهجية حصر النجاة في الآخرة بفئة معينة من دون غيرهم وأن نجاتهم وسعادتهم فيها غير مشوبة بهلاك وشقاء وذلك لزعمهم بطلان كل دين إلا دينهم[1]، فقد رد على ادعاء أتباع هذا المنهج بقوله تعالى: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾؛ لأن أولياء الله يتمنون الموت ولا يرهبونه، فمن أيقن أنه من أهل الجنة اشتاقها، وأحب الالتحاق بها، ولأنهم بخلاف مايدعون فلن يتمنون الموت أبداً. ومن ينهج هكذا نهج هو في الواقع يحرم نفسه من السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة؛ لما لذلك المنهج من تبعات سيقف عندها البحث لاحقاً.

ثالثاً: معيار النجاة في الآخرة

القرآن الكريم من خلال الآيات الكريمة المتقدمة يرفض بشكل تام مسألة التعصب الديني والعنصري ويكسر احتكار فئة معينة للسعادة، ويضع ضمنياً معيار الفوز متمثلا[2] في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[3]، فالآية الكريمة أشارت إلى (كُلَّ مَا يَتَّصِلُ بِالأديان فِي حَالِ التَّكْلِيفِ وَفِي حَالِ الآخرة مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ)[4]، إذ بينت ان معيار النجاة في الآخرة قائم على ثلاثة أركان هي:

(1) ظ/ الميزان، الطباطبائي: 1/ 227.
(2) ظ/ الأمثل، مكارم الشيرازي: 1/ 339.
(3) البقرة: 62.
(4) مفاتيح الغيب، الرازي: 3/ 537.

1 ـ الإيمان بالله سبحانه وعدم الشرك به.

2 ـ الإيمان باليوم الآخر.

3 ـ العمل الصالح.

وهذه الثلاثية في مقام بيان أن (الأسماء والتسمي بها مثل المؤمنين واليهود والنصارى والصابئين لايوجب عند الله تعالى أجرا ولا أمنا من العذاب كقولهم: «لا يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى»، وإنما ملاك الأمر وسبب الكرامة والسعادة حقيقة الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح... فلا اسم من هذه الأسماء ينفع لمتسميه شيئا، ولا وصف من أوصاف الكمال يبقى لصاحبه وينجيه إلا مع لزوم العبودية)[1]، ففي الآية تأكيد على إن (الإيمان الظاهري لاقيمة له في الميزان الإلهي، سواء في ذلك المسلمون واليهود والنصارى وأتباع الأديان الأخرى...وإن الأجر عند الله يقوم على أساس الإيمان الحقيقي بالله واليوم الآخر إضافة إلى العمل الصالح وهذا الأساس هو الباعث الوحيد للسعادة الحقيقة والابتعاد عن كل خوف وحزن)[2].

وما يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[3]؛ فالآية في مقام إثبات لما نفوه أتباع المنهج الحصري من دخول غيرهم الجنة، (فمَنْ أخلص نفسه لله لا يشرك به غيره وَهُوَ مُحْسِنٌ في عمله فَلَهُ أَجْرُهُ الذي يستوجبه)[4].

---

(1) الميزان، الطباطبائي: 1/ 193.

(2) الأمثل، مكارم الشيرازي: 1/ 250.

(3) البقرة: 112.

(4) الكشاف، الزمخشري: 1/ 178.

من هنا يمكن القول إن السعادة تنقسم على قسمين: عامة وخاصة، إذ (أنّ المختصّ من السعادة بالمنتحل بدين الحقّ إنما هو كمالها، وأمّا مطلق السعادة فغير مختصّ بالمنتحل بدين الحقّ، بل ربّما وجد في غير المنتحل أيضاً إذا وجد فيه شيء من الانقياد، أو فقد شيء من العناد بحسب المرتبة)[1].

وقفة تحليلية

اختلف المفسرون في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2] في سورة البقرة، والذي تكرر في سورة المائدة ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[3]، وكل من الآيتين تشير إلى إن معيار النجاة في الآخرة هو الإيمان بالله سبحانه وباليوم الآخر والعمل الصالح.

ولإختلاف المفسرين أثر في الأخذ بمضامين الآية، من هنا كان لا بدّ من تحليل الآية من جهة سبب النزول، وجهتها الدلالية، واراء المفسرين فيها، وكما يأتي:

* سبب نزول الآية

عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: قَالَ سَلْمَانُ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ أهل دِينٍ كُنْتُ

(1) الإنسان والعقيدة، محمد حسين الطباطبائي: 235.

(2) البقرة: 62.

(3) المائدة: 69.

مَعَهُم، فَذَكَرَ مِنْ صَلاتِهِمْ وَعِبَادَتِهِمْ، فَنَزَلَتْ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ﴾[1].

وقيل انها نزلت في (طلّاب الدين، منهم: حبيب النجّار، وقيس بن ساعدة، وزيد بن عمرو ابن نفيل، وورقة بن نوفل، والبراء السّندي، وأبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، ويحيى الراهب، ووفد النجاشي، آمنوا بالنبي ﷺ قبل مبعثه، فمنهم من أدركه وتابعه، ومنهم من لم يدركه)[2].

ونقل الشيخ الطوسي في تبيانه قول السدي: انها نزلت في سلمان الفارسي واصحابه النصارى الذين كان قد تنصر على ايديهم قبل مبعث رسول الله ﷺ وكانوا قد أخبروه بأنه سيبعث، وانهم يؤمنون به إن أدركوه[3].

وسبب النزول يوضح ان الآية تتحدث عن حال المؤمنين من اليهود والنصارى والصابئين قبل بعثة الرسول ﷺ، ولكن السؤال: هل الآية الكريمة مختصة بالمؤمنين الذين ماتوا قبل مجيء الرسول الخاتم ﷺ، أو انها تنطبق حتى على المؤمنين من اليهود والنصارى والصابئة بعد بعثة الرسول ﷺ. هذا ما لا يوضحه سبب النزول، فلابد من عرض آراء المفسرين في تفسيرهم للآية الكريمة.

*** آراء المفسرين**

ذكر المفسرون آراء عدة في بيان المراد من قوله تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا﴾ يمكن اجمالها في ثلاثة مذاهب هي:

(1) تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم (ت 327هـ): 1/ 126.
(2) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو اسحق الثعلبي (427هـ): 1/ 209.
(3) التبيان، الطوسي: 1/ 281.

1 ـ يقصد بهم كل من كان مؤمنا من اليهود والنصارى والصابئة قبل بعثة الرسول ﷺ ومات وهو مؤمنا وهذا ما يشير له سبب نزول الآية الكريمة[1]

2 ـ يقصد بهم كل من آمن من اليهود والنصارى والصابئة بالرسول محمد ﷺ فلم يبدل ولم يغير حتى توفي على ذلك، فله ثواب عمله وأجره عند ربه[2]، فهذه الفرق الأربعة ـ المسلمون واليهود والنصارى والصابئة ـ (إِذَا آمَنُوا بِاللَّهِ فَلَهُمُ الثَّوَابُ فِي الآخرة لِيَعْرِفَ أَنَّ جَمِيعَ أَرْبَابِ الضَّلَالِ إِذَا رَجَعُوا عَنْ ضَلَالِهِمْ وَآمَنُوا بِالدِّينِ الْحَقِّ فإن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يَقْبَلُ إيمانهُمْ وَطَاعَتَهُمْ وَلَا يَرُدُّهُمْ عَنْ حَضْرَتِهِ الْبَتَّةَ، وَاعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ دَخَلَ فِي الْإيمان بِاللَّهِ الْإيمان بِمَا أَوْجَبَهُ، أَعْنِي الْإيمان بِرُسُلِهِ وَدَخَلَ فِي الْإيمان بِالْيَوْمِ الآخر جَمِيعُ أَحْكَامِ الْآخِرَةِ)[3].

3 ـ يقصد بهم عموم المؤمنين من اليهود والنصارى والصابئة زيادة على مؤمني المسلمين لعموم لفظ الآية وعدم وجود مايدل على تخصيصها، وهذا ما ذهب إليه الشيخ الطوسي بقوله: (ان الذين آمنوا من هذه الأمة، ومن آمن من اليهود، والنصارى، والصابئين بالله واليوم الآخر، فلهم اجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولا هم يحزنون، لأن هذا اشبه بعموم اللفظ والتخصيص ليس عليه دليل)[4]، وعلل ذلك صاحب لطائف الاشارات بقوله: (اختلاف الطريق مع اتحاد الأصل لا يمنع من حسن القبول.. فتباين الشرع واختلاف وقوع الاسم غير قادح فى استحقاق الرضوان، لذلك قال: «إن الذين آمنوا والذين هادوا» ثم قال: «من آمن» منهم أي إذا اتفقوا فى

(1) ظ/ تنوير المقباس، ابن عباس (ت68هـ): 10.
(2) جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري: 2/ 148 ـ 149.
(3) مفاتيح الغيب، الرازي: 3/ 537.
(4) التبيان، الطوسي: 1/ 282.

المعارف فالكلّ لهم حسن المآب، وجزيل الثواب، والمؤمن من كان فى أمان الحق سبحانه، ومن كان فى أمانه ـ سبحانه وتعالى ـ فبالحرىّ ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون)[1].

مناقشة وتعقيب:

اذا كانت الآية تتحدث عن مؤمني الأمم الماضية بناء على الرأي الأول، فما وجه القول بان الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[2]، وهو قول ابن عباس، وقد رده الشيخ الطوسي بقوله: (وهذا بعيد، لأن النسخ لا يجوز أن يدخل في الخبر الذي يتضمن الوعيد، وإنما يجوز دخوله فيما طريقه الأحكام الشرعية التي يجوز تغييرها)[3]، والذهاب لاحتمال نسخ الآية دال على عموم معناها وعدم اختصاصه بزمن معين.

واذا كانت الآية تتحدث عن اليهود والنصارى والصابئة الذين عاصروا الرسول وآمنو به، فما وجه تسميتهم باليهود والنصارى والصابئة؟ لأنهم إذا آمنوا بالرسول ﷺ أصبحوا مسلمين وليسوا يهودا ولا نصارى ولا صابئة، وإذا صاروا مسلمين مؤمنين فما وجه تفريقهم عن «الذين آمنوا» الواردة في صدر الآية؟

وإذا قيل: ان تسميتهم باليهود والنصارى والصابئين بعد إيمانهم بالرسول محمد ﷺ هو من باب تسمية الشيء بما كان عليه، اذن لم يعد هناك فرق بينهم وبين «الذين آمنوا» في صدر الآية وهذا خلاف ظاهرها، بل

---

(1) لطائف الاشارات، عبد الكريم القشيري (ت 465هـ): 1/ 96.
(2) آل عمران: 85.
(3) التبيان، الطوسي: 1/ 281.

اغلب المفسرين ذهبوا إلى وجود فرق بين الإيمان المذكور في صدر الآية والآخر الذي في ذيلها.

فالآية الكريمة كأنها تقول: ان الذين آمنو وهم مسلمون لهم اجرهم عند ربهم لأن الإيمان في الإسلام هو إقرار بالجنان وعمل بالاركان فيكون العمل الصالح داخلاً فيه ضمنا وما يدل عليه قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[1]، وكذلك الذين هادوا والنصارى والصابئة من امن بالله وعمل صالحا لهم اجرهم.

وإذا تبين معنى «الذين آمنوا» في صدر الآية فلا معنى لما يذهب له بعض المفسرين من ان المراد بهم «المنافقين»[2]، لأن المنافق يظهر الإيمان ويبطن الكفر وعندها لايصح إطلاق اسم المؤمن عليه، ثم ان القرآن الكريم سمّى المنافقين في موارد عدة في آياته، فما الداعي إلى عدم تسميتهم هنا ان كان يقصدهم؟

من هنا يتضح ان التفسير الثالث هو الأكثر ملائمة لظاهر الآية، وما يؤيده هو مناسبة الآية الكريمة لما قبلها من الآيات فبعد (ان ذكر تعالى بعض احوال اليهود وتعداد النعم عليهم وكفرهم وعنادهم عن الحق، شرع في بيان احوال المؤمنين من اليهود والنصارى والصابئين الذين عملوا الصالحات وما وعدهم بجزيل الأجر)[3].

ولكن هذا لايعني ان كلاً من مؤمني اليهود والنصارى والصابئة والإسلام لهم نفس الجزاء والمثوبة، فهم متساوون من جهة المثوبة ولكنهم متفاوتون

---

(1) الحجرات: 14.

(2) ظ/ الجامع لاحكام القرآن، شمس الدين القرطبي (ت671هـ): 1/ 432.

(3) مواهب الرحمن، عبد الاعلى السبزواري: 1/ 317.

من جهة درجاتها؛ لأن الإيمان درجات والجزاء درجات أيضا؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْۖ وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَٰلَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾(1).

من هنا يتبين سبب تقديم «الذين آمنوا» على من امن من اليهود والنصارى والصابئة لأنهم ارفع درجة، لإتباعهم افضل الرسل من جهة وخلو دينهم من التحريف من جهة أخرى.

رابعاً: حقانية الدين والنجاة في الآخرة

تقدم الحديث عن حقانية الأديان السماوية وملاك السعادة في الدنيا والآخرة؛ ولكن السؤال هنا هل حقانية الدين تعني نجاة من انتسب لذلك الدين؟

النص القرآني يبيّن ان حقانية الدين شيء والنجاة في الآخرة شيء آخر، فالمسلم وان كان يدين بدين الإسلام إلا ان مجرد انتسابه للإسلام لايمنع عنه العذاب في الآخرة ان أساء في الدنيا؛ لقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾(2)، وهذا مارد به القرآن الكريم على ادعاء اليهود بأن الآخرة خالصة لهم، لكونهم أبناء الله وأحباءَه من جهة، ولأن الهداية منحصرة في دينهم من جهة أخرى؛ ولذلك جاء النقد القرآني موضحا ان نجاة أتباع الأديان متوقفة على اعمالهم، فالسعادة الأخروية لاتنال بالتمني ولا بالتفاخر لقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ

---

(1) الاحقاف: 19.

(2) البقرة: 81.

ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾[1]، أي ليس الثواب (يستحق بالأماني إنما يستحق بالإيمان والعمل الصالح)[2]، ومن المناسب ذكر سبب نزول الآية ليتبين كيف ان الإسلام لايغبن حق أحد ولايسمح ببخس حقوق الآخرين حتى وان كانوا من دين آخر، إذ ذكر الفخر الرازي انه (تفاخر المسلمون وأهل الكتاب فقال أهل الكتاب: نبيّنا قبل نبيّكم وكتابنا قبل كتابكم، ونحن أولى بالله منكم، وقال المسلمون: نبيّنا خاتم النبيّين، وكتابنا ناسخ الكتب، فأنزل الله تعالى هذه الآية)[3].

وبما ان العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب يتبين ان مجرد الانتساب إلى الدين الحق أو الإيمان به لايكفي للنجاة من دون العمل، وكل من عمل صالحا من ذكر أو انثى وهو موحد لله سبحانه يستحق مثوبته في الآخرة.

ثم لا بدّ من التفريق بين صحة الأعمال وبين قبولها الموجب للثواب أو ردها الموجب للعقاب، إذ لا ملازمة بين الصحة والقبول[4]، فربما يحكم بصحة العمل وإجزائه، ولكن مع ذلك لا يكون مقبولاً عند الله سبحانه[5]، فمسألة الصحة هي مسألة فقهية لارتباطها بفعل المكلف ليس هنا محل بحثها، وأمّا مسألة القبول فهي مسألة عقدية، لارتباطها بفعل الله سبحانه

---

(1) النساء: 123 ـ 124.

(2) مفاتيح الغيب، الرازي:

(3) ظ/ المصدر نفسه.

(4) لفظة مقبول يستفاد بها في عرف الشرع أمران أحدهما: الإجزاء، كقولنا: لا تقبل صلاة بغير طهارة، والأمر الآخر: الثواب عليها، كقولنا إن الصلاة المقصود بها الرياء غير مقبولة بمعنى سقوط الثواب وإن لم يجب إعادتها. (الانتصار، الشريف المرتضى: 100).

(5) ظ/ الحدائق الناضرة، المحقق البحراني (1186هـ): 14/ 122؛ مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، محمد تقي آملي: 3/ 455؛ الجنة والنار بين ميزان العقل وميزان المذاهب الإسلامية، حسين أحمد الخشن، موقعه الإلكتروني الرسمي:
http://www.al-khechin.com/article/109

وكيفية تعامله مع عباده، وهذا محور البحث إذ لا بدّ من الوقوف عند كيفية معاملة الله سبحانه لعباده؛ لأن أتباع المنهج الحصري والاختزالي أو الإقصائي لايتوقف حصرهم عند مايعتقدون هم بل يتجاوز إلى حصر رحمة الله فيهم وهذا أمر فيه جرأة على الله سبحانه، فبدلاً من أن يكون أمرهم بيده سبحانه أصبح امره بيدهم وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

فهل يغلق الله سبحانه وتعالى باب رحمته بوجه عباده؟ وهل النجاة للمسلمين فقط من دون غيرهم من أتباع الأديان الأخرى أو حتى من لادين لهم؟ هذا ماسيتم التفصيل فيه في الفصل الثاني من البحث.

أما خلاصة القول في هذا المطلب ان:

1 ـ الاعتقاد بالدين الحق لايضمن حصول الثواب والنجاة من العقاب في الآخرة.

2 ـ القرآن الكريم نقد كل ما من شأنه ان يحصر الهداية والنجاة في فئة معينة ووسع دائرة الهداية والنجاة لتشمل كل من وحده سبحانه وعملاً صالحاً.

المطلب الثالث: أسباب وآثار المنهج العقدي الحصري

بعد بيان مفهوم المنهج الحصري في الاعتقاد وصوره في حصر الهداية والنجاة، لا بدّ من الوقوف عند الأسباب الداعية لسلوك ذلك المنهج، وماهي التبعات أو النتائج المترتبة على انتهاجه وكما يأتي:

أولاً: الأسباب الداعية لانتهاج المنهج الحصري في الاعتقاد

يعرض القرآن الكريم جملة من الأسباب المؤدية إلى سلوك منهج اختزال

الهداية والحق ومن ثَمَّ الفوز في الآخرة من أهل ملة معينة وابعادها عن الملل الأخرى الموحدة له سبحانه، والتي يمكن تقسيمها على قسمين وهي:

الأسباب الداخلية أو مايعبر عنها بالذاتية ويقصد بها أسباباً ترجع لبنية أتباع الدين المعرفية التي تقوم على أساس:

1 ـ الجهل وسذاجة الفكر وهذا ما بينته الآيات الكريمة المتقدم ذكرها بأنهم يتلون الكتاب ومع ذلك يُقصون الآخر المخالف لهم، «وقال الذين لايعلمون مثل قولهم»، فالجهل والسذاجة تؤدي إلى الشعور بالإكتفاء وان ما لديهم من رأي يمثل الحقيقة المطلقة والسقف الاعلى للمعرفة[1].

2 ـ غلبة الـ «انا» لدرجة تصل حد الاستعلاء على الآخر، والسبب في ذلك اعتقاد الافضلية لدرجة ادعاء القرب منه سبحانه وتعالى، وهذا ما شخصه القرآن الكريم لدى اليهود والنصارى عندما حكت عنهم الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ﴾[2]، فاليهود والنصارى (ادَّعَوْا أَنَّ عِنَايَةَ اللَّه بِهِمْ أَشَدُّ وَأَكْمَلُ مِنْ عِنَايَتِهِ بِكُلِّ مَا سِوَاهُمْ.. إذ كَانُوا يَرَوْنَ لِأَنْفُسِهِمْ فَضْلًا عَلَى سَائِرِ الْخَلْقِ.. حَتَّى انْتَهَوْا فِي تَعْظِيمِ أَنْفُسِهِمْ إلى أَنْ قَالُوا: نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّه وَأَحِبَّاؤُهُ)[3].

ونقد القرآن الكريم هذا الادعاء بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ﴾[4]، فالرد القرآني كبح جماح الـ«انا» التي كانت طاغية لدى اليهود والنصارى حتى وصلوا لمرحلة لايرون الحق والافضلية الا في انفسهم، إذ

(1) ظ/ الحوار والانفتاح على الآخر، حسن موسى الصفار: 30

(2) المائدة: 18.

(3) مفاتيح الغيب، الرازي: 11/ 328 ـ 329.

(4) المائدة: 18.

بيّن لهم انهم بشر ممن خلق الله سبحانه وهو يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء.

3 ـ تزكية النفس وهي من تبعات غلبة الـ «انا» ويقصد بها مدح الإنسان لنفسه، وهي من المظاهر التي نقدها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ۞ انظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۖ وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا﴾[1]؛ لأنها (تكشف عن إعتقاد الإنسان بكماله فهي مدعاة إلى تخلّفه، لأن رمز التكامل الإعتراف بالتقصير وقبول وجود النواقص والضعف)[2]، ولذلك نهى الله سبحانه عنها في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ﴾[3]، فهي من بواعث (الغرور والغفلة والإستعلاء والأفكار الجاهلية)[4]، والقرآن الكريم جاء ليهذب الأمة من هكذا سلوكيات مقيتة تودي بأصحابها إلى التهلكة وتشوه معالم الدين.

أما الأسباب الخارجية التي تكون داعية لممارسة المنهج الحصري في الاعتقاد فيمكن اجمالها فيما يأتي:

1 ـ التحريف للنصوص الدينية سواء على مستوى اللفظ أم المعنى بما يؤدي إلى الفهم الخاطئ لها، مما ينتج عنه التعصب الديني والتشدد، وهذه الظاهرة أشار لها النص القرآني بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[5]، وقوله: ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ

---

(1) النساء: 49 ـ 50.
(2) تفسير الأمثل، مكارم الشيرازي: 17/ 256.
(3) النجم: 32.
(4) تفسير الأمثل، مكارم الشيرازي: 17/ 256.
(5) آل عمران: 78.

ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾[1]، والمراد «من الذين هادوا» إشارة إلى ان من قام بعملية التغيير والتأويل الخاطئ والتحريف هم علماؤهم والغاية من ذلك التلبيس على اتباعهم[2].

2 ـ السلطة الدينية التي تقوم بدور الوصاية على اتباعها وتضفي على نفسها هالة القداسة، حتى يصل الأمر بأتباعهم ان يتخذوهم أربابا من دون الله، وهذا ماعابه القرآن الكريم على اليهود والنصاري لأنهم ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[3]، إذ تعمل هذه السلطة على منع اتباعها الذين يقلدوهم تقليدا اعمى بفعل التقديس من الانفتاح على الآخر، وتقمع كل محاولة اطلاع على الفكر المخالف لها وان كان على حق وهم على ضلال[4]، مما يضطرهم إلى إلغاء الآخر ورؤية الحق في انفسهم ونفيه عن المخالف لهم.

ثانياً: آثار المنهج الحصري في الاعتقاد

العمل على حصر كل كمال متوقع وجعل كل مقامات السمو في دين معين، لدرجة اعتقاد أتباع ذلك الدين ان لاوجه للرحمة الإلهية أو المحبة والخلاص الإلهي خارج خصوصية دينهم والتزامهم[5]، يؤدي إلى مجموعة من النتائج التي تؤثر سلباً على الدين واتباعه من جهة وعلى الآخر الديني المخالف من جهة أخرى، والتي يمكن اجمالها فيما يأتي:

(1) النساء: 46.
(2) ظ/التبيان، الطوسي: 1/ 190؛ 3/ 212.
(3) التوبة: 31.
(4) ظ/ الحوار والانفتاح على الآخر، حسن الصفار: 32.
(5) ظ/ الهيات المعرفة القيم التبادلية في معارف الإسلام والمسيحية، شفيق جرادي: 66.

أ ـ من جهة الدين

المنهج الحصري في الاعتقاد ينعكس على الدين مما يؤدي إلى جملة من الآثار منها:

1 ـ تعطيل أحكام الدين وذلك لعملهم ببعض الكتاب وتناسيهم وجحودهم لبعضه الآخر، وهذا ما استنكره القرآن الكريم عليهم بقوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾[1]، فلا يوجد دين يدعو للتوحيد ويتعامل مع الآخر باستعلاء وفوقية، لأن الفطرة التي جبلت على توحيد الله سبحانه لاتنسجم مع الاستعلاء والتكبر.

2 ـ تشويه معالم الدين وتدريجيا ستندثر ولا يبقى منها الا رسمها، وهذا ما وقع فيه النصارى واليهود بالعرض القرآني لمعتقداتهم كما تقدم.

ب ـ من جهة أتباع المنهج الحصري

للمنهج الحصري في الاعتقاد آثار وتبعات على اتباعه منها:

1 ـ التطرف الديني: وهو كل ما يناقض الاعتدال زيادة أو نقصان، إذ يعد صورة من صور الغلو في الدين الذي نهى عنه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُواْ فِى دِينِكُمْ﴾[2]. ويرتبط التطرف بمجموعة من المفاهيم منها:

* التعصب الذي يعرّفه حديث الإمام زين العابدين عليه السلام بقوله: (ان يرى الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين)[3]، فهم يعتقدون انهم حتى وان كانوا على ضلال فهم افضل من غيرهم، وهو نوع من الحمية التي يعبر

---

(1) البقرة: 85.

(2) النساء: 171.

(3) الكافي، الكليني: 2/ 308.

عنها القرآن الكريم بـ «حمية الجاهلية» في قوله تعالى: ﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾[1]، وهي تطلق على كل استكبار لا موجب له[2].

وقد يكون التعصب والتشدد في تبني رأي أو فكر معين بسبب العزة بالإثم لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ ۚ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ ۚ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾[3]، فعندما تأخذهم الْمَنَعَةُ وَشِدَّةُ النَّفْسِ، تنتحي بهم إلى مايعتقدونه هم فتوقعهم تِلْكَ الْعِزَّةُ فِي الْإِثْمِ[4]، الذي يجعلهم لايسمعون سوى صوتهم ولايرون الحق الا في انفسهم؛ لأن الانصات إلى الآخر ـ مهما كانت اغراضه ـ يشّخص مواطن القوة في المعتقد فيتمسك به، ومواطن الضعف فيه فتصحح، وفي حال التعصب لن يكون ذلك فيقعون في الاثم.

* الإنغلاق الفكري الناتج عن عدم الاطلاع على ما لدى الآخر أو محاولة تفهم ما لديه، وهذا مابيّنه القرآن الكريم في حال الاقوام الذين كذبوا رسلهم كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفًا﴾[5]؛ (لأنهم كانوا يلقون إليه أذهانهم رغبة عنه وكراهية له.. أو كانوا يفقهونه ولكنهم لم يقبلوه)[6]، فحين يفقد أتباع الدين القدرة على تقبل معتقدات الآخر التي تختلف عن معتقداتهم، فإن هذا يعد مؤشراً على

(1) الفتح: 26.
(2) ظ/ التحرير والتنوير، ابن عاشور: 26/ 163.
(3) البقرة: 206.
(4) ظ/ الجامع لأحكام القرآن، شمس الدين القرطبي: 3/ 19.
(5) هود: 91
(6) الكشاف، جار الله الزمخشري: 2/ 423.

انغلاقهم، ويتجلى شكل هذا الإنغلاق بأن كل مايعتقدوه هو صحيح تماماً وأن موضوع صحته غير قابل للنقاش[1].

وهذا الحال قد يؤدي إلى التضليل الديني والتحريض على الفتنة لتحقيق غايات محددة تحت غطاء الدين، كما هو منهج الحركات الدينية المتطرفة من الأصولية اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية.

2 ـ التكفير: ويراد به إخراج الآخر الديني من الملة[2]، كما تقدم ذكره في كون كل من اليهود والنصارى حصروا الهداية في أتباع دينهم، فأجابهم القرآن الكريم بأن كل من يتبع ملة إبراهيم عليه السلام فهو مهتد، وفي آية أخرى قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[3].

والتكفير هو نتيجة للتطرف الديني والتعصب القومي والمذهبي المتأتي من القراءة الخاطئة للدين[4]، والنظرة الجزئية للنصوص الدينية والجمود على ظواهرها والتفسير الخاطئ لها، من غير إعطاء أي دور للتفكر في تلك النصوص والجهل بمقاصدها[5]، والانتقائية في التعاطي مع الأدلة الشرعية[6]، إذ يحكم المتطرفون بكفر كل من خالفهم في الاعتقاد، أو

(1) ظ/ مفهوم التطرف، الموقع الإلكتروني للمرصد العربي للتطرف والإرهاب:
http://arabobservatory.com/?page_id=2918
(2) ظ/ الأسس الدينية للاتجاهات السلفية، كريم السراجي: 279.
(3) النساء: 94.
(4) ظ/ التكفير وضوابطه، منقذ السقار: 33.
(5) ظ/ الأسس الدينية للاتجاهات السلفية، كريم السراجي: 280.
(6) ظ/ ظاهرة التكفير ودور الإسلام في تحقيق التعايش السلمي (بحث)، د. عصام محمد عبد الشافي، مجموعة البحوث التي القيت في مهرجان ربيع الرسالة العالمي السابع: 2/ 186، العراق ـ كربلاء 2013م.

رفض إتباعهم فيما يذهبون أو نقاشهم فيما يعتقدون[1]، بالإعتماد على بعض النصوص وترك نصوص أخرى.

وبمراجعة النص القرآني يظهر ان المبنى في الحكم بكفر فئة ما قائم على أساس العقيدة، إذ فرق القرآن الكريم بين الكفار والمشركين واهل الكتاب، وأكثر ما يطلق اسم المشركين في القرآن على الكفار من غير أهل الكتاب لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[2]، أما أهل الكتاب فمنهم المؤمن ومنهم الفاسق لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[3]، ومنهم الكافر لقوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾[4]، وبناء على ذلك فالقرآن الكريم يوضح منهجية التعامل مع الآخر حتى على مستوى تسميته.

ج ـ من جهة الآخر الديني

لا تتوقف تبعات الطريقة الحصرية في الاعتقاد على الدين واتباعه، بل تتجاوزه إلى علاقة الآخر الديني بهم وكيفية التعامل فيما بينهم ويمكن عرض تلك النتائج بما يأتي:

1 ـ نفور الآخر الديني من أتباع المنهج الحصري مما يسهم في عدم امكانية فتح طريق للتواصل معه.

---

(1) ظ/ العقل الإسلامي بين سياط التكفير وسبات التفكير، حسين أحمد الخشن: 90.
(2) الحج: 17.
(3) آل عمران: 110.
(4) البينة: 1.

2 ـ إلغاء الآخر الديني بإتباع المنهج الحصري في الاعتقاد يؤدي إلى اشاعة روح الكراهية والعدوان في المجتمع، وهذا ما يرفضه القرآن الكريم إذ يضع للتعامل مع الآخر الديني مجموعة من الأسس والقواعد سيتم الوقوف عندها في المبحث الآتي.

خلاصة القول:

يتضح ان القرآن الكريم يرفض منهجية الإلغاء والاقصاء لاسيما فيما يخص الهداية والنجاة لاتباع الأديان السماوية، وينقد كلاً من اليهود والنصارى لذهابهم هذا المذهب، فهل يعقل ان يأتي القرآن الكريم بما رفضه ونقده عند الآخر؟ بمعنى هل جاء القرآن الكريم ليبين ويدعو لنفس المنهج الحصري في الاعتقاد الذي كان عليه كل من اليهود والنصارى؟

هذا مما لا يمكن القول به؛ لأن النص القرآني يؤسس لمنهجية وسطية في قبول الآخر بقبول الفكر الصحيح عنده، ونقد ماهو مخالف للثوابت العقلية والدينية، لا قبوله بشكل مطلق بحجّة قبول الرأي الآخر والتعدّدية، وإذا لم يكن فيه شيء من الصحّة لا يقبل منه شيء، وإذا كان يتضمن نسبة ضئيلة من الصحة تقبل تلك النسبة الضئيلة، ويرفض الفكر الخاطئ منها[1].

(1) ظ/ بحوث معاصرة في الساحة الدولية، محمد السند: 46.

المبحث الثالث

سبل التعامل مع الآخر الديني

توطئة

بعد بيان كيفية نقد القرآن الكريم لمنهجية إلغاء واقصاء الآخر الديني، كان لا بدّ من الوقوف عند السبل القرآنية[1] في كيفية التعامل معه سواء كان ذلك الآخر موحداً أم مشركاً، إذ يوضح القرآن الكريم مجموعة من السبل التي تكفل كرامة الآخر الذي يشترك مع المسلمين في الإنسانية من جهة، وبسط هيمنة القرآن الكريم ودين الإسلام من جهة أخرى، فالإشكالية الأساس التي تتطلب بحث ودراسة يمكن تلخيصها بما يأتي: ما هي حدود العلاقة مع الآخر قرآنيا؟ ماهو الأصل في علاقة المسلمين بالآخر: السلم أم الحرب؟

القرآن الكريم يوضح إن القاعدة الأساس في التعامل مع الآخر هي تكريمه من الله سبحانه وتفضيله على سائر مخلوقاته لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[2]، فمن يكرمه خالقه لايحق لمخلوق مثله ان يهدر أو ينتقص

---

(1) مراد الباحث من السبل هي الطرق التي بينّها النص القرآني لسلوكها في التعامل مع الآخر الديني، وليس المراد منها الوسائل أو الادوات.

(2) الإسراء: 70.

أو يستهزأ بتلك الكرامة حتى وان كان الداعي هو الاختلاف في الدين، طالما ان البشرية منه في سلام، ومتى ماتحول الاختلاف إلى تنازع وظلم عندها يتغير عنوانه من الآخر الديني إلى الآخر الباغي والظالم وعندها لا بدّ من رده، وهذه القاعدة وتلك السبل كانت جزءً من الأثر الذي أوجده النص القرآني في الذهاب إلى القول بالتعددية الدينية وفقاً للآيات القرآنية التي أشارت إليها، وقد يتصور ان مقولة بسط الإسلام وتفعيل هيمنته هي إلغاء لأي دين آخر، وهذا ما لا يتوافق وبحث التعددية الدينية، إلا إن هذا التصور سيتبدد بمجرد عرض أسس التعامل مع الأديان وكيفية احتواء اتباعها وفق المنظور القرآني، وهذا ما سيتم بحثه عبر المطالب الآتية.

المطلب الأول: سبيل الرجوع إلى المشترك الديني

من أهم السبل في التعامل مع الآخر الديني هو الانطلاق من المشتركات الدينية التي تجتمع عليها الأديان[1]، ويقصد من المشترك الديني: هو ما تتوافق عليه الأديان وتلتقي عنده سواء كان من الأصول أم الفروع ولا تختلف فيه.

وقد دعا القرآن الكريم لسلوك هذا السبيل بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[2]، والآية توضح اموراً عدة يمكن اجمالها فيما يأتي:

أولاً: دعوة إلى الاجتماع

اسم فعل الأمر في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟﴾ يراد به توجيه دعوة

(1) ظ/ الإسلام والتعدد الحضاري، عبد الهادي الفضلي: 150.
(2) آل عمران: 64.

إلى أتباع الأديان السماوية ليجتمعوا، وهذا الاجتماع لايراد به الانتقال (من مكان إلى مكان لأن أصل اللفظ مأخوذ من التعالي وهو الارتفاع من موضع هابط إلى مكان عال، ثم كثر استعماله حتى صار دالاً على طلب التوجه إلى حيث يدعى إليه)[1]، فهو يراد به (الاقبال مطلقا)[2] سواء كان حقيقيا أم مجازيا، وجاء هنا على نحو المجاز بمعنى الاقبال إلى أمر مشترك دعت له الآية الكريمة واجتماع الكلمة عليه، ولا يراد به الدعوة إلى الحوار الديني كما يذهب إلى ذلك كل من كتب في الحوار من منظور قرآني، إذ ان للحوار الديني آياته التي سيأتي الوقوف عندها في فصل لاحق.

زيادة على انها ليست في صدد تقرير التسامح بين الأديان ولا التعايش الاجتماعي فيما بين اتباعها؛ لأن كلاً من التسامح والتعايش أمر أخلاقي لا علاقة له بالدين سواء كان دين سماوياً أم وضعياً[3].

ولذلك فإن الغاية من الاجتماع في الآية الكريمة هي لفت الانتباه إلى المساحة المشتركة بين المسلمين واهل الكتاب من جهة العقيدة لينطلقوا منها في تعاملهم مع بعضهم ويجتمعوا عليها[4] من جهة، وتنقية توحيدهم الذي شابه الشرك بتقديس غير الله سبحانه لحد الالوهية من جهة أخرى، فهي تقرر بوضوح الأساس الديني المشترك الذي لا بدّ ان تجتمع عليه أتباع تلك الأديان السماوية حتى وان اختلفت وتعددت أديانهم، والدليل على

(1) مفاتيح الغيب، الرازي: 8/ 91.

(2) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 8أ/ 175.

(3) التعايش والتسامح أمر ضروري حتى بين اتباع الدين والمذهب الواحد بل حتى بين أفراد الاسرة الواحدة؛ ولذلك فهو مرتبط ببنية المجتمع القيمية أكثر من ارتباطه ببنيته المعرفية.

(4) التعامل مع الموحد في الإسلام يختلف عن غير الموحد؛ لأن الموحد صاحب كتاب سماوي له احكام خاصة في التعامل معه، منها: أخذ الجزية منه، وحلية اكل طعامه، والتزويج.. وهذا ليس هنا محل بحثه بل في الأبحاث الفقهية.

ذلك قوله تعالى «كلمة سواء بيننا وبينكم» والتي اجمع المفسرون على ان المراد منها كلمة التوحيد التي كل من القرآن والتوراة والإنجيل متفقة في الدعوة إليها ولا تختلف فيها[1].

أما كيفية تعاملهم مع بعضهم من جهة احترام المقدس وعدم الإلغاء بناء على المعتقد فهي التي تقرر مدى تدينهم بذلك الأساس؛ لأن الدين المعاملة فهي (ليست فقط جزء من الدين وإنما هي الدين كله)[2]، فإذا صارت المعاملة لا تتوافق ولاتنسجم مع الدين نتج البغي والعدوان والظلم وبالتالي يتحقق الاختلاف المذموم الذي تم بحثه في مبحث سابق، ومن هنا تتأتى ضرورة تفعيل الدين في تنظيم العلاقات مع الآخر، وعدم الاكتفاء بالدين ظاهرا واختزاله في دُور العبادة من دون الالتفات إلى روح الدين.

ثانياً: تفعيل العمل بالمشتركات

قوله تعالى: ﴿تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ ناظر إلى (الاجتماع على معنى الكلمة بالعمل به.. فالمعنى تعالوا نأخذ بهذه الكلمة متعاونين متعاضدين في نشرها والعمل بما توجبه)[3]، فالكلمة هنا (كناية عن الاجتماع والاتحاد في العمل بمقتضى مدلول الكلمة ومعناها)[4]؛ لأنها أساس الدين ومن (أوليات العقل..فتدل بالملازمة على انها من الأمور التي يجب العمل بها عقلاً وشرعاً)[5]، إذ ان مجرد الاجتماع الظاهري لايكفي

(1) ظ/ جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري: 6/ 438؛ التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 2/ 488.

(2) مقارنة الأديان ـ الإسلام، أحمد شلبي: 176.

(3) الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 3/ 246.

(4) مواهب الرحمن، عبد الاعلى السبزواري: 6/ 36.

(5) م.ن: 6/ 49.

لتحقيق الغاية من الكلمة السواء المراد الاجتماع عليها فلا بد من تفعيل ذلك المشترك الديني بتطبيقه على الأرض ونشر مفاهيمه، إذ يترتب على تفعيل المشتركات أمور عدة أهمها:

1 ـ معالجة الازمة الفكرية الناشئة من تخطئة الآخر واتهامه بناء على اعتقادات بعيدة عن أصل التوحيد، وهذا ما يمكن ملاحظته من مجموعة الآيات القرآنية التي سبقت وتلت الآية التي هي مورد البحث[1]، فالآيات عالجت اشكاليات عقائدية مهمة منها إشكالية خلق عيسى عليه السلام وربوبيته، وإشكالية كون نبي الله إبراهيم عليه السلام يهوديا أو نصرانيا، وهذه الاشكاليات التي تبناها اليهود والنصارى لو انهم رجعوا إلى التوحيد الذي جاءت به شريعتهم لما كان لها وجود البتة، وهذا ما بينه النص القرآني ودعاهم إليه.

2 ـ الخروج من دائرة التقديس والتقليد الاعمى واعتماد البيّنة في الإتباع، التي ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾، وهي إشارة إلى اتخاذ القيادة الدينية ـ الأحبار والرهبان ـ أرباباً؛ لقوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[2]، وإتخاذ القادة اربابا لا يعني عبادتهم، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام في تفسير الآية انه قال: (أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعوهم ما أجابوهم، ولكن أحلوا لهم حراما، وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون)[3]، وفي حديث آخر عنه عليه السلام قال: (والله ما صاموا لهم ولا صلوا لهم ولكن أحلوا لهم حراما وحرموا عليهم

---

(1) انظر آيات سورة آل عمران من الآية 59 إلى آية 70.

(2) التوبة: 31.

(3) الكافي، الكليني: 1/ 70.

حلالا فاتبعوهم)[1]، فلو كان المعيار في التعامل مع الآخر الديني هو الرجوع إلى ما يفرضه الدين لا إلى ما يفرضه أتباع الدين، لما حصلت القطيعة بين أتباع الديانات ولا أي نوع من الاتهام والتشكيك والإلغاء.

ثالثاً: علاقة الآية بالتعددية الدينية

قد يتصور ان قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ يشير إلى التعددية الاجتماعية، إذ ان الآية (من الآيات المهمة التي تدعو المسلمين للحوار بغية حصول التفاهم مع أهل الكتاب كما تدعو الآيات الأخرى إلى معاملتهم بالإحسان، إذا لم يحاولوا الاطاحة بالحكومة الدينية)[2].

وهو تصور غريب وبعيد عن مضمون الآية من جهة، وسياق الآيات التي سبقتها والتي تلتها من جهة أخرى.

أما من جهة مضمون الآية فالتعددية الاجتماعية لاتحتاج إلى مشترك ديني وهو التوحيد الذي ذكرته الآية والتأكيد عليه بتلك المضامين الثلاثة: ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ﴾، بل تتطلب المشترك الإنساني وهو احترام الإنسان لإنسانيته وهي القاعدة الأساس في التعامل مع الآخر، وهذا ما لم يشر إليه موضوع الآية الكريمة.

وأما من جهة سياق الآيات التي جاءت الآية في وسطها، فإن الآية الكريمة جاءت وسط مجموعة من الآيات التي تبين خلق نبي الله عيسى عليه السلام

(1) الكافي، الكليني: 1/ 70.

(2) القرآن والتعددية، محمد حسين قراملكي: 143.

ونفي الالوهية عنه، ويهودية أو نصرانية نبي الله إبراهيم عليه السلام، فما علاقة هذه المضامين بالتعددية الاجتماعية؟

ولذلك فإن الآية الكريمة وبقرينة السياق في صدد بيان القاسم المشترك بين أهل الكتاب والمسلمين، وتدعو للتسليم بقبول عبادة الله سبحانه وعدم اشراك غيره بذلك، زيادة على ان مفردات الآية الكريمة تنسجم مع التعددية الدينية أكثر من انسجامها مع التعددية الاجتماعية[1]؛ لأنها لم تدعُ أهل الكتاب إلى دين الإسلام بل دعتهم إلى كلمة سواء بين دينهم ودين الإسلام وهو التسليم لله سبحانه بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ﴾، فهي دعوة إلى تصحيح مسارهم وربطه بالصراط المستقيم الذي جاءت جميع الأديان السماوية على كثرتها وتعددها لتؤدي إليه بالرجوع إلى «كلمة سواء»، فالصراط المستقيم واحد وهو كلمة التوحيد والسبل المؤدية إليه متعددة[2]، من هنا يتضح علاقة الآية الكريمة بالتعددية الدينية وعدم صلتها بالتعددية الاجتماعية.

المطلب الثاني: سبيل تقرير الحرية الدينية

الحرية الدينية من القضايا المهمة التي صرح بها النص القرآني في أكثر من مورد، منها قوله تعالى:

* ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[3].
* ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾[4].

---

(1) ظ/ التعددية الدينية في القرآن الكريم، محمد بهرامي: 92.
(2) ظ/ قراءة في التعددية الدينية، مالك مصطفى وهبي: 149.
(3) البقرة: 256.
(4) يونس: 99.

* ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾[1].

هذه الآيات الكريمة وغيرها تشير إلى ان الحرية الدينية هي من أهم السبل التي بينها القرآن الكريم لسلوكها مع الآخر الديني في حال رفضه دعوة الإسلام والاعتقاد به كدين؛ لأسباب سيتم بيانها بعد بحث مفهوم الحرية الدينية وضوابطها وما يترتب عليها من جهة، وعلاقتها بالتعددية الدينية من جهة أخرى، وذلك بما يأتي:

أولاً: مفهوم الحرية الدينية في المنظور القرآني

الحرية الدينية في القرآن الكريم هي تقابل الاكراه الديني؛ والإكراه يراد به (الحمل على فعل مكروه، فالهمزة فيه للجعل، أي جعله ذا كراهية، ولا يكون ذلك إلاّ بتخويف وقوع ما هو أشدّ كراهية من الفعل المدعو إليه)[2]، إذ (لم يجر اللّه أمر الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين والاختيار)[3]؛ ولذلك عرّفت الحرية الدينية بتعريفات عدة منها:

* (اعطاء الفرد الحرية الكاملة في عقيدته بحيث لايجبر على اعتناق عقيدة مخالفة لما يريد)[4]، الا انه يختزل الحرية الدينية في عدم الجبر أو الاكراه على اعتناق دين أو معتقد آخر غير دينه أو معتقده، في حين ان عدم الاكراه الديني هو صورة من صور الحرية الدينية وليس تعريفاً لها.

* (حرّية الاختيار في أن يتبنّى الإنسان من المفاهيم والأفكار ما ينتهي إليه بالتفكير أو ما يصل إليه بأيّ وسيلة أخرى من وسائل البلاغ، فتصبح

---

(1) الكهف: 29.

(2) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 3/ 25.

(3) الكشاف، الزمخشري: 1/ 303.

(4) نظام الحكم في الإسلام، محمد النبهان: 134.

معتقدات له، يؤمن بها على أنّها هي الحقّ، ويكيّف حياته النظرية والسلوكية وفقها، من دون أن يتعرّض بسبب ذلك للاضطهاد أو التمييز أو التحقير، ومن دون أن يُكره بأيّ طريقة من طرق الإكراه على ترك معتقداته، أو تبنّي معتقدات أخرى مخالفة لها)[1]، ولا يختلف التعريف عن سابقه الا من حيث التفصيل.

* (هي ان يملك الإنسان ويختار مايرضاه من الإيمان والنظر للكون والخالق والحياة والإنسان دون اكراه أو قسر أو فرض عليه)[2]، والتعبير بأن الإنسان يملك يشير إلى فطرية ذلك الحق، ولذلك يعطي هذا التعريف تصور عن فطرية الحرية عموماً والدينية على وجه الخصوص.

* (هي مصلحة مقررة للإنسان تمنحه سلطة الاختيار لما يعتقده، وما يعتنقه من مبادئ وقيم يلتزم بها ويتبعها ويسير على خطاها، ويسترشد بها في الحياة، ويمارس على اساسها العبادات وسائر الطقوس التي تتعلق بالعقيدة)[3]، وكون الحرية الدينية مصلحة مقررة هي خطوة متقدمة في تحديد مفهوم الحرية الدينية، إلا انه لم يبين من المقرر لتلك المصلحة، هل هو التشريع الإلهي أو الوضعي؟ هل هو حق فطري أو مكتسب؟

التعريفات السابقة أشارت بنحو وآخر إلى كون الحرية الدينية أمراً فطرياً، لذلك يمكن القول مما تقدم ان مفهوم الحرية الدينية في المنظور القرآني هي:

حق فطري للإنسان يمكّنه من تقرير الانتماء إلى دين أو معتقد ما بعيداً

---

(1) الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد النجار: http://www.libyaforum.org/index2.php?option=com_content&task=view&id=559&Itemid=209&pop=1&page=0

(2) الحريات في النظام الإسلامي، حسن محمد سفر: 29.

(3) حقوق الإنسان في القرآن والسنة، محمد أحمد الصالح: 150.

عن أي تأثير يكرهه أو يضطره لذلك، بشكل يكفل له إظهار دينه وممارسة مناسكه من دون منع أو تدخل خارجي، على ان لا تصطدم مع حرية الآخر الديني.

ثانياً: أسباب عدم الإكراه في الدين

للوقوف على أسباب عدم اخضاع الاعتقاد الديني إلى عملية الاكراه لا بدّ من تحديد اولا هل الاعتقاد قضية مادية أو هو قضية عقلية متأتية من البرهان المؤدي إلى الاقتناع؟

كل التعريفات التي مرت في تمهيد البحث لمفهوم الدين تشير بنحوٍ وآخر إلى ان الدين هو عبارة عن (سلسلة من المعارف العلمية التي تتبعها أخرى عملية يجمعها انها اعتقادات)[1]، والاعتقاد أمر منبعث من داخل الإنسان يتجلى بصور مختلفة بحسب ذلك الأمر من جهة وثقافة الإنسان ووعيه من جهة أخرى يؤدي إلى الإيمان[2] بتلك الصور، (والاعتقاد والإيمان من الأمور القلبية التي لايحكم فيها الاكراه والاجبار، فإن الاكراه إنما يؤثر في الاعمال الظاهرية والافعال والحركات البدنية المادية، أما الاعتقاد القلبي فله علل وأسباب أخرى قلبية من سنخ الاعتقاد والادراك ومن المحال ان ينتج الجهل علما، أو تولد المقدمات غير العلمية تصديقا علميا)[3]، ولذلك فإن الدين والاكراه لا يمكن اجتماعهما، لأنه لا ينتج

(1) تفسير الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 2/ 342.

(2) الفرق بين الإيمان والاعتقاد هو ان: الاعتقاد عقد القلب على الشيء وإثباته في نفسه، أما الإيمان فهو أوسع معنى من العقيدة، فهو يشمل الاعتقاد والقول والعمل. (ظ/ الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري: 92، 228).

(3) تفسير الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 2/ 343.

سوى النفاق والكذب والخداع وهي كلها صفات يذمّها الدين ولا تستسيغها الفطرة الإنسانية[1].

من هنا فإن الاكراه لايؤدي إلى إيمان حقيقي بالدين ولذلك يرفض القرآن الكريم اعتماده كوسيلة في نشر الدين لعدم تحقق الهداية به، زيادة على انه يؤدي إلى نتائج عكسية على الدين ـ كوصفه بالتعصب وإلغاء الآخر ـ من جهة، وعلى المجتمع ـ كانتشار البغي والعدوان ومن ثَمَّ نشوء الاختلاف المذموم ـ من جهة أخرى.

ثالثاً: آية (لا اكراه في الدين) بين النسخ والتخصيص

الحرية الدينية مبدأ اقره القرآن الكريم في أكثر من آية من آياته الكريمة كما تقدم، إلا ان بعض المفسرين ذهب إلى ان آية «لا اكراه في الدين» منسوخة بآيات قتال المشركين[2]، وقيل انها مختصة (في أهل الكتاب خاصة الذين يؤخذ منهم الجزية)[3].

وقد رد دعوى النسخ العلامة الطباطبائي في تفسيره بأن تعليل عدم الاكراه هو تبيان الرشد من الغي، وهذا التعليل هو من الشواهد على ان الآية غير منسوخة؛ لأن (الناسخ ما لم ينسخ علة الحكم لم ينسخ نفس الحكم، فإن الحكم باق ببقاء سببه، ومعلوم أن تبين الرشد من الغي في أمر الإسلام أمر غير قابل للارتفاع بمثل آية السيف.. وبعبارة أخرى الآية تعلل

(1) ظ/ الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، أحمد الريسوني: 109.
(2) كابن مسعود والسدي وغيرهم (ظ/ جامع البيان، ابن جرير الطبري: 5/ 410؛ الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 3/ 280).
(3) التبيان، الطوسي: 2/ 310.

قوله: «لا إكراه في الدين» بظهور الحق: وهو معنى لا يختلف حاله قبل نزول حكم القتال وبعد نزوله، فهو ثابت على كل حال، فهو غير منسوخ)[1].

وبيّن السيد أبو القاسم الخوئي في بيانه أن (الآية محكمة وليست منسوخة، ولا مخصوصة)[2]؛ وذلك لأن الاكراه في اللغة يستعمل في معنيين: أما بما يقابل الرضا وإما ما يقابل الاختيار، والقول بالنسخ أو بالتخصيص يتوقف على أن الاكراه في الآية قد استعمل فيما يقابل الرضا وهو مما لادليل عليه من جهة، وعدم مناسبته لقوله تعالى ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ من جهة أخرى، إلا بأن يكون المراد بيان علة الحكم، واذا كان ذلك هو المراد فلا يمكن نسخه لما تقدم من بيان العلامة الطباطبائي، ولما كانت العلة مشتركة بين الجميع فلا يمكن تخصيص الحكم بفئة من دون أخرى[3].

زيادة على ذلك إن تعبير الآية جاء بصورة النفي المطلق (أي نفي جنس الإكراه نفي كونه ابتداء، فهو يستبعده من عالم الوجود والوقوع. وليس مجرد نهي عن مزاولته، والنهي في صورة النفي ـ والنفي للجنس ـ أعمق إيقاعاً وآكد دلالة)[4] على كونها غير مختصة أو مقيدة بفئة معينة.

ولو سُلم ان الآية منسوخة أو مخصصة باهل الكتاب حصراً، فإن الآيات القرآنية الأخرى التي تبين ان الموقف القرآني من التدين هو عبارة

(1) الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 2/ 344.
(2) البيان، أبو القاسم الخوئي: 204.
(3) ظ/ م.ن
(4) في ظلال القرآن، سيد قطب: 1/ 291.

عن التوجه إلى الدين واعتناقه عن وعي واختيار بعيداً عن أي شكل من اشكال الاكراه[1]، تزيل الاشكال الناشئ من عدم ربط الآيات القرآنية المتصلة بموضوع الحرية الدينية بعضها ببعض، ليتضح انها أمر ثابت في الإسلام غير مرفوع أو مخصص بفئة معينة؛ لأنه مبدأ يتجلى فيه (تكريم الله للإنسان واحترام إرادته وفكره ومشاعره وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال في الاعتقاد، وتحميله تبعة عمله وحساب نفسه، وهذه هي أخص خصائص التحرر الإنساني)[2]، ومن هنا تظهر أهمية دراسة الآيات القرآنية كنص واحد وليس آيات متفرقة.

رابعاً: علاقة الحرية الدينية بالتعددية

الحديث عن الحرية الدينية يعني الحديث عن حرية الاختلاف لا الموافقة، والدعوة إلى حرية التفكير هي في الواقع دعوة لحق الابتداع لا الاتباع، وحق الخطأ قبل الصواب[3]، ولما كانت الحرية الدينية من منظور قرآني تكفل حرية الاعتقاد، فعندها ستقتضي إقرار التنوع الديني؛ وذلك لأن إعطاء أتباع الأديان السماوية والوضعية على كثرتها وتعددها حرية الاعتقاد من غير إكراه لها على الدخول في الإسلام، يعني ان التعدد الديني أمر واقع لا يمكن نفيه أو رفضه، فـ(التعددية في جوهرها تعني التسليم بالاختلاف)[4]؛ لذلك فإن الأديان الأخرى لاتلغى ولايحظر وجود سائر

---

(1) ظ/ مبادئ حقوق الإنسان في الإسلام، علي مير الموسوي: 222.
(2) في ظلال القرآن، سيد قطب: 1/ 291.
(3) ظ/ حتى لاتكون فتنة، فهمي هويدي: 139.
(4) شرعية الاختلاف، عبد الله أحمد اليوسف: 66.

المبادئ والملل في ظل الإسلام؛ (بل يخاطبهم القرآن الكريم معترفا بوجودهم بقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[1] وتاركا لهم حرية الاختيار)[2].

وهذا ما يعبر عنه بأنه تعددية دينية في اطارها العملي و(المراد من التعددية الدينية في البعد العملي هو احترام عقيدة الطرف المقابل وما يؤمن بهِ من دين ومذهب... بغض النظر عن إثباتها أو نفيها نظرياً)[3]، اما كون تلك العقائد أو الأديان حقاَ أو لا فهذا يرجع بحثه إلى حقانية الأديان، وقد مر الحديث عنه في مبحث سابق.

فأساس القول بأن كثيراً من الأديان بل جميعها تتضمن نوعاً ما من عناصر الحق هو موضع قبول، فلا يوجد في هذا العالم دين باطل مائة بالمائة، ولكن إذا كان المراد ان كافة الأديان في العالم تتضمن أحكاماً ومعتقدات باطلة وليس هنالك دين كامل وجامع، فإن هذا الكلام مما لا يمكن قبوله[4]، لمخالفته لصريح قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[5]، ومخالفته للغاية التي خُلق الخلق لأجلها وهي الهداية التي تتطلب سلوك سبيل الحق للوصول إلى السعادة وهذا مقصد كل الأديان السماوية، فضلاً عن انه واجب على الله تعالى ان يرسل ديناً حقاً كاملاً لانقص فيه.

---

(1) الكافرون: 6.

(2) التعددية والحرية في الإسلام، حسن الصفار: 79.

(3) مفهوم التعددية الدينية، الموقع الإلكتروني الرسمي للشيخ مصباح اليزدي:
http://mesbahyazdi.org/arabic/?../lib/ar_porsesh4/ch2_2.htm

(4) ظ/ م. ن.

(5) المائدة: 3.

المطلب الثالث: سبيل احترام مقدسات الآخر

المقدس يراد به: كل (شيء مبارك يبعث في النّفس احترامًا وهيبة)[1]، وعرفه المعجم الفلسفي بأنه: (كل ما يتصل بالأمور الدينية فيبعث في النفس احتراما ورهبة ولا يجوز انتهاكه، أو كل ما ينبغي احترامه من النظم والقوانين)[2].

وقد يكون المقدس حقيقي أو اعتباري، وقد يكون من نسج الوهم والخيال لا وجود له، فلا يوجد إنسان ليس لديه مقدس؛ لأن (في الإنسان حبًّا وميلًا طبعيًّا يدفعانه إلى الالتزام بمبادئ مقدسة إن غابت يبحث عنها في نفسه ويصاب بالقلق إن لم يجدها، ويبحث عنها المجتمع إن غابت عنه؛ فهي عامل أساسي في بنائه وتوجيه علاقاته)[3]، ولأن المقدسات لها أثر في بناء شخصية الإنسان وعلاقته مع من حوله، فقد اولى القرآن الكريم عناية خاصة في التعامل مع مقدسات الآخر الديني لاسيما فيما يتعلق باحترامها فهو من مقتضيات الحرية الدينية التي منحها القرآن الكريم للجميع، إذ من دون احترام مقدسات الآخر أو الاستهزاء بها سيكون هناك تعدٍ على الآخر الديني، وعندها لن يكون أي مضمون للحرية الدينية وتبقى مجرد اسم.

ويمكن بيان صور احترام مقدسات الآخر واهميتها بما يأتي:

أولاً: عدم الاساءة إلى المقدس

يؤسس قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ

(1) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد: 3/ 1783.

(2) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية: 189.

(3) تاريخ الفكر الديني الجاهلي، محمد إبراهيم الفيومي: 18.

عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1] قاعدة قرآنية في التعامل مع الآخر الديني من جهة مقدساته، مفادها عدم الاساءة لتلك المقدسات؛ لأن السب هو (الذكر بالقبيح، ومنه الشتم والذم)[2]، فبهذه القاعدة القرآنية تصان (كرامة مقدسات المجتمع الديني وتتوقى ساحتها أن تتلوث بدرن الاهانة والازراء بشنيع القول والسب والشتم والسخرية ونحوها..وعموم التعليل المفهوم من قوله: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾يفيد عموم النهي لكل قول سيئ يؤدى إلى ذكر شئ من المقدسات الدينية بالسوء بأي وجه)[3]، ومما يلفت النظر في الآية الكريمة ان القرآن الكريم ينهى عن سلوك منهج الشتم والسباب لأنه منهج العجز عن التواصل مع الآخر أو الاتيان بالبرهان في محاجته، إضافة إلى تحديد مجموعة من الضوابط التي يجب الانضباط بها في أثناء التعامل مع الآخر الديني وهي:

1 ـ إن كل أتباع دين لهم مبدأ يعتقدون بقداسته وإن كان باطلاً في نظر الآخرين لقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ لا بدّ من احترامه وعدم الاساءة له.

2 ـ لا يحق لأحد في الدنيا ان يحاكم الناس على أديانهم فذلك أمر يرجع لله سبحانه لقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[4].

---

(1) الأنعام: 108.
(2) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: 3/ 63.
(3) الميزان، الطباطبائي: 7/ 315.
(4) الحج: 17.

3 ـ ان أي فعل تجاه الآخر يسبب رد فعل من نوعه وجنسه[1]؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾.

اما أهمية احترام مقدس الآخر ترجع إلى ان:

1 ـ عدم احترام مقدسات الآخرين قد يؤدي إلى العداوة واشاعة الكراهية والبغضاء في النفوس الأمر الذي يتنافى مع ما أراده الإسلام من الصفاء والوئام والإخاء بين الناس[2].

2 ـ فيه ترغيب في المداراة مع الآخر الديني المخالف والملاطفة والملاينة معه[3]، مما يكون مدعاة للبحث عن الحقيقة.

ثانياً: آراء المفسرين حول نسخ الآية

وقد ذهب بعض المفسرين كالزجاج وابن الأنباري إلى ان (هذه الآية منسوخة أنزلها الله عز وجل والنبي ﷺ بمكة فلما قواه بأصحابه نسخ هذه الآية ونظائرها بقوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)[4]، وذلك قوله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا﴾[5].

الا إن كلاً من القرطبي والشوكاني قالوا: بأن الآية محكمة ثابتة غير منسوخة وحكمها باق في الأمة، وهي أصل أصيل في سد الذرائع وقطع الطرق إلى الشبه[6]، زيادة على ان السياق الذي ورد فيه قوله تعالى»

---

(1) ظ/ التعددية والحرية في الإسلام، حسن الصفار: 88.

(2) ظ/ النظام السياسي في الإسلام، باقر القرشي: 234.

(3) ظ/ شرح أصول الكافي، المازندراني: 8/ 344.

(4) لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين الخازن: 2/ 145.

(5) النساء: 89.

(6) ظ/ جامع احكام القرآن، القرطبي: 7/ 61؛ فتح القدير، الشوكاني: 2/ 172.

فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» يتحدث عن المنافقين وضلالهم لقوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ وَٱللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْ أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا ۞ وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءً فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُواْ قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ۞ سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُواْ قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوٓاْ إِلَى ٱلْفِتْنَةِ أُرْكِسُواْ فِيهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوٓاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓاْ أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُوْلَٰٓئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا﴾[1]، فاختلف الموضوع بين الآيتين الناسخة والمنسوخة فعندها لايتحقق النسخ؛ ولأن حكم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[2] عام في كل من يدعو من دون الله عزوجل، وغير منسوخ أو مخصص فمن الغرابة بمكان ان يذكر الشيخ مكارم الشيرازي في تفسيره الأمثل ان (الحرية الدينية تتعلق بمن يتبع أحد الأديان السماوية فلا يجوز إكراه هؤلاء من أجل تغيير عقيدتهم، ولكن عبادة الأصنام ليست دينا ولا فكرا، بل هي خرافة وجهل وانحراف، وعلى الحكومة الإسلامية إزالتها وتطهير البلاد منها عن طريق الإعلام والتبليغ الإسلامي ـ أولا ـ وإذا لم يؤد ذلك إلى نتيجة فيجب اللجوء إلى القوة لتدمير معابد الأوثان)[3]، وهذا لاينسجم مع الآية القرآنية التي تنهى عن الاساءة والاعتداء على مقدسات

(1) النساء: 88 ـ 91.

(2) الأنعام: 108.

(3) الأمثل، مكارم الشيرازي: 5/ 426.

الآخر ابتداء ولو على نحو الكلمة فكيف يمكن أن يقبل القرآن الكريم الاساءة لها بإزالتها بالقوة؟! نعم ان صدر منهم اعتداء صار لزاما رده بعنوان رد المعتدي وليس بعنوان أنهم أتباع دين أو معتقد وهم وخرافة.

إضافة إلى ان كلام صاحب الأمثل لاينسجم مع عموم الآيات الدالة على الحرية الدينية وعدم اختصاصها بفئة من دون أخرى كما مر سابقا، ثم ما يراه الشيخ انه خرافة وجهل وانحراف هو من جهته لا من جهة أتباع تلك الأديان، وهم في المقابل قد يرون الطقوس الدينية لدى المسلمين على النحو نفسه.

ولا بد من التنبيه على إن القرآن الكريم فرّق بين منهج النقد القائم على الدليل العقلي لمقدسات الآخر، وبين منهج الاساءة والانتقاص من تلك المقدسات، إذ نقد القرآن الكريم كثيراً من المقدسات التي لاتستحق التقديس بغاية ارجاع من يقدسها إلى حكم العقل وابعاد تأثير الهوى وسيطرته فيما يعبدون ويقدسون، فقوله تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ۚ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[1]، وقوله: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾[2]، فيه استثارة العقول للتفكر في ماهية ما يقدسون[3] لدرجة العبادة، والغاية من ذلك التحفيز هي التمييز بين ماهو مقدس وماهو غير مقدس.

ثالثاً: عناية القرآن الكريم بحماية المقدسات

من صور احترام مقدسات الآخر الديني في القرآن الكريم حماية تلك المقدسات وليس فقط عدم الاساءة لها، لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم

---

(1) المائدة: 76.

(2) الصافات: 95.

(3) المراد من التقديس هو التنزيه والتطهير والتعظيم، ولذلك فإن كل عبادة هي تقديس وليس كل تقديس هو عبادة. (ظ/ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 1/ 221).

بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[1]، إذ ان عبارة «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» تشير إلى ما شرعه الله عزوجل لحماية مواضع عبادة أهل الملل، وهي: (صوامع الرهبان وبيع النصارى، وصلوات اليهود ومساجد المسلمين)[2]، فالله يدفع عن هدم مصليات أهل الذمة بالمؤمنين[3]، والمراد بالدفع هو عموم المنع[4]، ويفهم من ذلك ان الآية الكريمة توضح ان منع الاذى عن دور العبادة التي يذكر فيها اسمه هي مسؤولية الجميع وغير مختصة باتباع دين معين لعموم لفظ الناس سواء كانوا من المسلمين أم غيرهم.

أما كيفية المنع فقد تكون بالقتال أو بغيره، لأن الآية (وإن وقعت موقع التعليل بالنسبة إلى تشريع القتال والجهاد، ومحصلها أن تشريع القتال إنما هو لحفظ المجتمع الديني من شر أعداء الدين المهتمين بإطفاء نور الله فلولا ذلك لانهدمت المعابد الدينية والمشاعر الإلهية..لكن المراد بدفع الله الناس بعضهم ببعض أعم من القتال فإن دفع بعض الناس بعضاً ذبا عن منافع الحياة وحفظا لاستقامة حال العيش سنة فطرية جارية بين الناس والسنن الفطرية منتهية إليه تعالى.. والدفع بالقتال آخر ما يتوسل إليه من الدفع إذا لم ينجع غيره)[5]، فأول الدفع هو تثقيف المجتمع على احترام مقدسات الآخر وعدم انتهاك حرمتها، فإن لم ينفع ذلك يكون من حقهم اللجوء إلى الحل

---

(1) الحج: 40.
(2) التبيان، الشيخ الطوسي: 6/ 315.
(3) م.ن: 6/ 316.
(4) العين، أحمد بن خليل الفراهيدي: 2/ 45.
(5) تفسير الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 14/ 205.

العسكري، وهذا يهيب بأهل الأديان إلى التألب على مقاومة من يعتدي عليهم[1]، واختص انهدام المعابد بالذكر في الآية الكريمة لأسباب عدة منها:

1 ـ أن المعابد والمعاهد هي الشعائر والأعلام الدالة على الدين المذكرة به الحافظة لصورته في الأذهان[2].

2 ـ أن المعابد ترتبط بحق الإنسان في توجهه الروحي والديني، وما دام الله عزوجل قد أعطى الحرية للإنسان في اختيار معتقده ودينه الذي يطمئن إليه ويريد اعتناقه، فمن مستلزمات ذلك حريته في التعبّد وأن لا تتعرّض أماكن تعبّده للخطر والاعتداء، فمن غير المنطقي أن يُعطى الإنسان الحرية في المعتقد ويُمنع بعد ذلك من ممارسة طقوسه وعباداته.

3 ـ الحالة الدينية لها أثر أخلاقي في حياة الإنسان بغض النظر عن أحقية ذلك الدين، فالأديان عموماً والأديان السماوية خصوصا تحتوي على تعاليم أخلاقية وسلوكية تساعد على تهذيب غرائز الإنسان وسلوكه، بمعنى آخر ان الإنسان المرتبط بالحالة الدينية لاتسيطر الشهوات والرغبات والمادة على كل نفسه وتفكيره، فهناك حال أخرى في نفسه تدفعه إلى الوقاية من المفاسد[3].

ويتضح مما تقدم ان الإسلام اعطى لاتباع الأديان الأخرى حرية المعتقد وحرية العبادة، وحماية معابدهم وصوامعهم وبِيَعهم، زيادة على (إن الإسلام لم يَقُم على اضطهاد مُخالفيه، أو مصادرة حقوقهم، أو تحويلهم

---

(1) ظ/ التحرير والتنوير، ابن عاشور: 17/ 277.

(2) ظ/ تفسير الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 14/ 205.

(3) ظ/ احترام مقدسات الديانات، الموقع الرسمي للشيخ حسن الصفار:
http www saffar.org/?act=artc&id=862

بالكُرْه عن عقائدهم، أو المساس الجائر لأموالهم وأعراضهم ودمائهم)[1]، مما يؤكد ان الإسلام ليس دين إلغاء الآخر، وفيه مجموعة من التشريعات التي تضمن حقوق أتباع الأديان الأخرى الذين يجتمعون مع المسلمين في مجتمع واحد، لاسيما فيما يخص عقيدتهم وكيفية التعامل معهم.

خلاصة القول:

بماتقدم يتضح ان النص القرآني بيّن موضوع التعدد الديني فيما يأتي:

1 ـ سننية التعدد سواء كان تعدد الأمم أم الشرائع أم تعدد الرسل.

2 ـ إن إلغاء الآخر الديني واقصاءه منهج يرفضه القرآن الكريم، ولذلك لا يمكن أن يأتي القرآن الكريم بمنهج مماثل.

3 ـ الرجوع إلى المشتركات الدينية جزء من موضوع التعددية الدينية، لأن الأديان السماوية وان تعددت الا ان مصدرها واحد وغايتها واحدة.

4 ـ الحرية الدينية حق مقدس لايحق لأحد ان ينتهك حرمته.

5 ـ احترام مقدسات الآخر وعدم الاعتداء عليها وحمايتها دليل آخر على ان القرآن الكريم يتعامل مع الآخر الديني المخالف على أساس الحرية الدينية من جهة، واحترام الكرامة الإنسانية من جهة أخرى، لاسيما وان القاعدة الأساس في التعامل مع الآخر قائمة على احترام إنسانيته بغض النظر عن دينه ومعتقده.

---

(1) التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، محمد الغزالي: 6.

الفصل الثاني

رفض التعددية الدينية
من منظور قرآني

توطئة

بعد عرض الآيات القرآنية التي يمكن بها إثبات مشروعية القول بالتعددية الدينية بشكل عام، وبحثها وتحليل ما يؤيدها، صار لزاما عرض الآيات القرآنية التي يفهم منها نفي تلك المشروعية أو يتعارض معها، والتي يمكن توظيفها في الرد على من يستدل بالآيات القرآنية في مجال إثبات موضوع التعدد الديني، ومن ثمَّ تشكل مجموعة من الإشكاليات التي تواجه بحث التعددية الدينية.

وقد يبعث هذا الاثبات والنفي رسالة خاطئة للمتلقي ان هناك ثمة إختلاف أو تعارض بين النصوص القرآنية[1]؛ إذ أن موضوع واحد هناك آيات تؤيده وأخرى ترفضه، فكيف يمكن الجمع بين الأمرين؟

ويمكن حل الاشكال بدراسة موضوعية للنص القرآني، بمعنى دراسة القرآن الكريم كنص لا كآيات مقتطعة من سياقها، إذ حاشا أن تكون الآيات القرآنية متعارضة أو مختلفة فيما بينها لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[2]. من هنا فإن بحث الآيات النافية للتعددية الدينية هو للوقوف عند مدى كون هذا النفي حقيقيا أو ظاهريا من

---

(1) واحدة من أهم الشبهات التي اثارها المستشرقون ادعاؤهم ان ثمة اختلاف وتناقض في القرآن الكريم، منهم نولدكه ومونتيه (ظ/دائرة المعارف الإسلامية: 8/ 451؛ 14/ 107).

(2) النساء: 82.

جهة، وكيفية التوفيق بينها وبين الآيات المثبتة لموضوع التعدد الديني من جهة أخرى. وهذا لا يتم الا بتحليل النص القرآني وربطه بما قبله وبما بعده، وبحسب المباحث الآتية:

المبحث الأول

الاستدلال على حصرية الدين

الآيات القرآنية التي تحصر الحق والنجاة في دين واحد[1] تعد من أهم الأدلة التي يستدل بها من يرفض موضوع التعدد الديني، وتلك الآيات يمكن بحثها عبر المطالب الآتية:

المطلب الأول: الدين الإسلام

يصرح القرآن الكريم ان الدين عند الله هو الإسلام منها قوله تعالى:

* ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[2]، فالآية تحصر حقانية الدين في الإسلام، ومن ثمَّ لا مكان لأي دين آخر مع وجود الإسلام.

* ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[3]،

---

(1) مر في الفصل السابق بيان معنى الاتجاه الحصري في الدين أو ما يعرف بالمنهج الحصري.

(2) آل عمران: 19.

(3) آل عمران: 85.

فهي تحصر النجاة في الآخرة بمن يتبع الإسلام، ولايقبل منه أي دين آخر سواه.

* ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ﴾[1]، وهنا الآية قد حصرت الهداية بالإسلام فقط؛ ولذلك لاصحة لمشروعية تعدد الأديان بوجود الإسلام.

وبناء على صريح الآيات القرآنية فلا حقانية لأي دين غير دين الإسلام، ومن يدين بدين غيره فلا نجاة له في الآخرة بل هو من الخاسرين[2].

وللتفصيل في ذلك لا بدّ من معرفة معنى الإسلام الوارد في الآيات القرآنية هل المراد منه الاسم الخاص للدين الذي بعث به الرسول الأعظم ﷺ، أو يراد به الاسم العام لجميع الأديان السماوية التي تقوم على أساس التوحيد؟ وذلك بالوقوف عند آراء المفسرين في بيان معنى الآيات القرآنية التي تحصر الدين المقبول في الإسلام وكما يأتي:

أولاً: مفهوم الإسلام بين عموم التوحيد وخصوص الشريعة المحمدية

انقسم المفسرون في بيان معنى الإسلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ﴾ وقوله: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾على فريقين:

الأول: فسر الإسلام بمعنى الطاعة والانقياد والتسليم والاخلاص منهم:

* الطبري إذ قال: (فتأويل قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ﴾: إنَّ الطاعةَ

---

(1) الأنعام: 125.

(2) ظ/ حقيقة الدين، جوادي آملي: 198.

التي هي الطاعة عنده، الطاعةُ له، وإقرار الألسن والقلوب له بالعبودية والذّلة، وانقيادُها له بالطاعة فيما أمر ونهى، وتذلُّلها له بذلك، من غير استكبار عليه، ولا انحراف عنه، دون إشراك غيره من خلقه معه في العبودية والألوهية)[1].

* الشيخ الطوسي ذكر في التبيان ان (الإسلام واجب على كل مكلف، وان اختلفت شرائع الأنبياء فيما يتعبدون: من الحلال والحرام؛ لقوله تعالى: «ان الدين عند الله الإسلام»، وان الإسلام إنما هو الاخلاص لله بالعمل بطاعته، واجتناب معصيته وذلك واجب على كل متعبد، وكله إسلام)[2]، وان اختلفت فيه الشرائع وتفرقت المذاهب، لأن مبتغيه دينا ناج، ومبتغي غيره هالك[3]

* علاء الدين الخازن بيّن ان الإسلام المذكور في الآية الكريمة (هو الاستسلام والانقياد والدخول في الطاعة)[4].

* نظام الدين النيسابوري في غرائب القرآن قال أن: (الإسلام في عرف الشرع يطلق تارة على الإقرار باللسان في الظاهر ومنه قوله تعالى: ﴿قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾[5]، ويطلق أخرى على الانقياد الكلي وهو المراد هاهنا)[6]

* العلامة الطباطبائي يبين ان الإسلام في الآية الكريمة يراد به (التسليم

---

(1) جامع البيان، ابن جرير الطبري: 6/ 275.
(2) التبيان، الطوسي: 1/ 471.
(3) ظ/ م ـ ن: 2/ 519.
(4) لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين الخازن: 1/ 234.
(5) الحجرات: 14.
(6) غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين النيسابوري (ت 850هـ): 2/ 128.

للحق الذي هو حق الاعتقاد وحق العمل، وبعبارة أخرى هو التسليم للبيان الصادر عن مقام الربوبية في المعارف والأحكام، وهو وإن اختلف كما وكيفا في شرائع أنبيائه ورسله على ما يحكيه الله سبحانه في كتابه غير أنه ليس في الحقيقة إلا أمرا واحداً وإنما اختلاف الشرائع بالكمال والنقص من دون التضاد والتنافي، والتفاضل بينها بالدرجات، ويجمع الجميع أنها تسليم وإطاعة لله سبحانه فيما يريده من عباده على لسان رسله)[1].

الثاني: فسر الإسلام بمعناه الاصطلاحي الخاص وهو الدين الذي جاء به الرسول الخاتم ﷺ منهم:

* البيضاوي ذكر في انوار التنزيل ان الإسلام هو (التوحيد والتدرع بالشرع الذي جاء به محمد ﷺ)[2]، وهو ماذهب له الفيض الكاشاني في تفسيره الصافي إذ يقول: (لا دين مرضي عند الله سوى دين الإسلام وهو التوحيد والتدرع بالشرع الذي جاء به محمد)[3].

* فخر الدين الطريحي يذكر ان الإسلام (هو الدين المنسوب إلى محمد ﷺ المشتمل على العقائد الصحيحة، والأعمال الصالحة)[4].

والدليل على ان المراد بالإسلام في القرآن الكريم معناه الخاص برسالة الرسول الخاتم ﷺ قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[5]، وبما ان الآية جاءت على لسان الرسول ﷺ فإن

(1) تفسير الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 3/ 67.
(2) انوار التنزيل واسرار التأويل، ناصر الدين البضاوي (ت 685هـ): 2/ 9.
(3) التفسير الصافي، الفيض الكاشاني: 1/ 322.
(4) تفسير غريب القرآن، فخر الدين الطريحي: 540.
(5) المائدة: 3.

الإسلام المراد في القرآن الكريم هو شريعة النبي ﷺ وليس مطلق التسليم لله سبحانه[1].

تعقيب ومناقشة

لو رجع قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾ إلى سياقه الذي جاء فيه، وهو قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ * إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ * فَإِنۡ حَآجُّوكَ فَقُلۡ أَسۡلَمۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾[2]، يتضح ان الإسلام المراد به هنا هو التسليم لله والدال عليه» فإن حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ»، وهو الكلمة السواء التي دعا الإسلام أهل الكتاب اليها في قوله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ﴾[3].

وكذلك السياق القرآني الذي جاء فيه قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾، يؤكد على ان المراد من الإسلام في الآية هو التوحيد بشكل عام من دون تخصيصه بشريعة محددة؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَغَيۡرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبۡغُونَ وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ * قُلۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ *

(1) ظ/ القرآن والتعددية، محمد حسن قراملكي: 102.

(2) آل عمران: 18 ـ 20.

(3) آل عمران: 64.

وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[1]، وبناء على ماتقدم من آراء الفريق الأول من المفسرين يظهر ان المراد من الإسلام معناه الواسع الذي يشمل كل دين توحيد، وهو اسم كل الأديان السماوية سواء كان الدين الإبراهيمي أو الموسوي أو العيسوي أو المحمدي؛ لأن (الدين الحقيقي عند الله هو التسليم لأوامره.. فلم تكن روح الدين في كلّ الأزمنة سوى الخضوع والتسليم للحقيقة)[2]، وهذا ما يؤكد ان الصراط المستقيم واحد وهو التوحيد، وسبل الوصول له متعددة وهي الشرائع التي بين سبحانه انه جعل لكل نبي شرعة ومنهاجاً.

وبمراجعة للايات الكريمة التي جاء فيها لفظ الإسلام يتضح ان المراد بالإسلام في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[3] ضمن معناه العام وليس الخاص إذ معناه: (رضيت لكم الاستسلام لامري والانقياد لطاعتي على ما شرعت لكم من حدوده، وفرائضه ومعالمه دينا)[4].

إضافة لكل ماتقدم فإن النص القرآني يعرض آيات قرآنية تبين ان الإسلام اسم مشترك بين كل الأديان بوضوح لا يمكن انكاره، وعندها لايبقى معنى لحصر مفهوم الإسلام بشريعة الإسلام لما تقدم من ان الدين واحد والشرائع متعددة، والنص القرآني الذي يحصر الدين بالإسلام ناظر إلى حقيقة الدين، بينما الآراء التي تحصر النجاة والهداية بشريعة الإسلام ناظرة إلى شريعة واحدة تاركة بقية الشرائع التي تنتمي لذلك الأصل مما أدى إلى تفسير مجتزئ لمفهوم عام.

---

(1) آل عمران: 83 ـ 85.
(2) الأمثل، مكارم الشيرازي: 2/ 429.
(3) المائدة: 3.
(4) التبيان، الطوسي: 3/ 434.

ثانياً: الإسلام اسم مشترك للأديان السماوية

الإسلام في سياق النص القرآني ليس اسماً لدين خاص، وإنما هو اسم للدّين المشترك الذي تعبّد به كل الأنبياء، فنوح يقول لقومه: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[1]، وهو الدين الذي أمر الله به إبراهيم عليه السلام، ويوصي كل من إبراهيم ويعقوب بأن لايتخذوا غيره دينا، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ * وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ * أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[2].

وموسى عليه السلام يقول لقومه: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾[3]، والحواريون يقولون لعيسى عليه السلام: ﴿نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[4]، وحين سمع فريق من أهل الكتاب آيات القرآن تتلى آمنوا بها لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ﴾[5]. وباستعراض دعوة الرسل التي أشار إليها القرآن الكريم يتضح أنّ الدِّين الذي دعت إليه الرسل جميعاً هو الإسلام، فهو دين عام كان يدين به الأنبياء وأتباعهم منذ نزول آدم عليه السلام إلى الأرض حتى مجيئ النبوة المحمدية[6]، لأن ما تقتضيه (نفسية الإنسان الطبيعية من الخضوع إلى

(1) يونس: 72.
(2) البقرة: 131 ـ 133.
(3) يونس: 84.
(4) آل عمران: 52.
(5) القصص: 53.
(6) ظ/ الرسل والرسالات، عمر سليمان العتيبي: 243.

المبدأ الغيبي الذي يقوم بإيجاده وإبقائه وإسعاده، وتوفيق شؤون حياته مع القوانين الحاكمة في الكون حكومة حقيقية هو الدين المسمى بالإسلام الذي يدعو إليه القرآن وسائر كتب الله السماوية المنزلة على أنبيائه ورسله)[1].

وبذلك تكون كل من الآيات التي يفهم منها حصر الدين والنجاة والهداية (ليست ناظرة إلى عصر الرسول الخاتم ﷺ فقط، بل هي حقيقة مستمرة في جميع العصور، وإذا كان الدين واحداً والشرائع والمذاهب السماوية متعددة فسيكون معنى الدين هو العقائد التوحيدية أو المعارف الإلهية التي دعي جميع الأنبياء إلى تبليغها، وسيكون محورها التسليم للّه تعالى، وعدم عبادة أو إطاعة غيره)[2]، فلما كانت تكاليف الدين السماوي وأحكامه صادرة من الله سبحانه، فإن من يتبع نظامه العقدي والعملي يكون قد سلّم لإرادة الله سبحانه، لذا فقد سمى القرآن الكريم تلك الطاعة والتبعية لما انزله سبحانه في أية شريعة بالإسلام[3]، وبذلك (يلتقي معنى الإسلام في عصر آدم وإبراهيم وموسى وعيسى وفي عصر خاتم الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين على معنى واحد وهو الانقياد لله تعالى والطاعة له سبحانه ولشرائعه التي أنزلها على أنبيائه، فيكون الإسلام اسماً جامعاً لجميع الشرائع)[4]، وإنما اطلق اسم الإسلام على (الدين الذي جاء به الرسول الأكرم ﷺ لأنه أرفع الأديان)[5] وليس لأنه مغاير لها.

(1) الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 8/ 299.
(2) رسائل ومقالات، جعفر السبحاني: 2/ 296.
(3) ظ/ مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، محمد حسين الطباطبائي: 48.
(4) فلسفة الدين، كمال الحيدري: 146.
(5) الأمثل، مكارم الشيرازي: 2/ 429.

ثالثاً: الدين ملة التوحيد

الإسلام وان كان هو اسم لدين الرسول الخاتم ﷺ الا انه في الحقيقة ملة التوحيد الحنيف الذي جاء بها إبراهيم عليه السلام لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1]، وهو من اطلق اسم الإسلام على الدين لقوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾[2]، وأحسن الدين أتباع تلك الملة لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۗ﴾[3]، ومن ثَمَّ فإن الخاسر هو من يرغب عن تلك الملة ويتبع غيرها لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِۦمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥۚ﴾[4]، وهي ملة التوحيد الكبرى التي يندرج تحتها كل موحد وان تعددت تسمياتهم، ومن ذلك يظهر (أَنَّ الْحَصْرَ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُۗ﴾ يَتَنَاوَلُ جَمِيعَ الْمِلَلِ الَّتِي جَاءَ بِهَا الْأَنبياء؛ لأنه هُوَ رُوحُهَا الْكُلِّيُّ الَّذِي اتَّفَقَتْ فِيهِ عَلَى اخْتِلَافِ بَعْضِ التَّكَالِيفِ وَصُوَرِ الْأَعْمَالِ فِيهَا وَبِهِ كَانُوا يُوصُونَ)[5].

ولا يخفى ان القرآن الكريم نقد منهج الحصر في الاعتقاد والهداية والنجاة وذم كل من اليهود والنصارى لانتهاجه[6]؛ فلله سبحانه إنما سمّى (الإسلام دينا حنيفا لأنه يأمر في جميع الأمور بلزوم الاعتدال والتحرز عن الإفراط والتفريط)[7]، فكان رده على أتباع ذلك المنهج بقوله تعالى:

(1) النحل: 123.
(2) الحج: 78.
(3) النساء: 125.
(4) البقرة: 130
(5) تفسير المنار، محمد رشيد رضا: 3/ 212.
(6) تم بحثه في الفصل الأول من البحث، المبحث الثاني.
(7) الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 20/ 190.

﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1]
وإذا كان كذلك فحاشا ان يأتي القرآن بما ذمه على غيره.

رابعاً: تمظهر الإسلام في كل عصر بإطار خاص

قد يثار اشكال يكون إحدى العقبات التي تواجه قبول موضوع التعددية الدينية مفاده: ان التسليم وان كان هو الدين الحقيقي إلا انه يتجلى في مصداق واحد في كل مرحلة زمنية ويتمظهر بشكل واطار خاص[2]، ففي زمان موسى عليه السلام تمثل الإسلام باتباع شريعته، وفي زمان عيسى تمثل باتباع شريعة عيسى، وفي زمان النبي ﷺ تمثّل التسليم للحق في الإيمان برسالة النبي والاذعان لها، وعدم الإيمان به يعني عدم التسليم للحق ومن ثَمَّ عدم القبول بجوهر الأديان جميعها[3].

وهو مذهب صحيح بالنسبة للمشركين الذين لم يكن لهم مصداق للتوحيد وعُرفوا بعبادة الأصنام، أما كل من اليهود والنصارى كان لديهم مصداق خاص للتسليم يقتدون به في تسليمهم للحق وهم انبياؤهم الذين آمنوا بهم، فالرسول الأعظم ﷺ بيّن لهم مافي تسليمهم من شائبة تحريف لا بدّ من تصفيته منها، ولذلك دعاهم إلى كلمة سواء كما تقدم، فهو ﷺ جاء مصححا لعقائدهم المنحرفة لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ * يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ

---

(1) البقرة: 135.
(2) ظ/ القرآن والتعددية محمد حسن قراملكي: 52.
(3) التعددية الدينية، صادق لاريجاني، مجلة المنهاج العدد 21 لسنة 2001.

صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ * لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًاۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَاۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]، ولذلك لم يتحقق عندهم معنى التسليم الخالص لله سبحانه، فكانت مهمة الرسول الأعظم ارجاعهم لذلك المعنى.

أما كون الإسلام يتجلى بمصداق واحد في كل مرحلة زمنية فهو محل تأمل؛ لأن القرآن الكريم يذكر ان هناك أكثر من نبي كانوا في عصر واحد، كنبي الله إبراهيم ونبي الله لوط عليهما السلام، وكل منهما كان مظهرا للإسلام، مع ان مقام إبراهيم عليه السلام ارفع درجة من مقام لوط عليه السلام، وكذا الحال مع نبي الله موسى وشعيب عليهما السلام، مما يدل على أن هناك أكثر من مصداق للتسليم للحق في عصر واحد، وان كان أحد المصاديق ارفع درجة واعلى مقاما، وذلك يؤكد ان تعدد المصداق لايعني تعدد الإسلام، بل هو دين واحد بمصاديق متعددة.

وإذا فهم هذا المعنى يمكن فهم أحد اتجاهات التعددية الدينية والذي تبناه جون هيك بقوله ان الأديان الكبرى ويقصد بها الإسلام والمسيحية واليهودية استجابات متنوعة للحقيقة النهائية المطلقة[2]، ولكن تلك الاستجابة لاتكون بدرجة واحدة إنما هي بدرجات متفاوتة، وهو ما تفسره درجات الإيمان وما يترتب عليها من درجات في الثواب والعقاب، وهنا نقطة الاختلاف بين فهم التعددية من خلال النص القرآني الذي يوضح انه تعدد درجات، وبين ماذهب له جون هيك من انها استجابات متساوية من جهة الحقانية والنجاة.

---

(1) المائدة: 15 ـ 17.

(2) ظ/ البحث الديني، جون هيك، تحقيق مير؟ا الياده، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي: 103.

المطلب الثاني: هيمنة الإسلام

من الأدلة التي يفهم منها حصرية الدين الإسلامي، هيمنة القرآن الكريم على الكتب السماوية السابقة لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾[1]، ومن ثَمَّ هيمنة الإسلام على ماسبقه من الأديان السماوية، مما يعني انحصار الصراط المستقيم باتباع الدين الخاتم المهيمن[2]، وللتفصيل في ذلك لا بدّ من الوقوف عند ما يأتي:

أولاً: علاقة القرآن الكريم بالكتب السماوية

يوضح القرآن الكريم مجموعة من العلاقات التي تربط بين القرآن الكريم وما سبقه من كتب سماوية لاسيما التوراة والإنجيل، التي تشكل بمجموعها مكوناً اساساً في تنظيم العلاقة مع الآخر الديني الذي يؤمن بتلك الكتب من جهة، وفهم شمولية القرآن الكريم واحاطته بها من جهة أخرى، وإذا ما بحثت تلك العلاقات بحثا دقيقا سيتضح معنى هيمنة الإسلام وكيفيتها، والعلاقات كما يبينها النص القرآني هي:

1 ـ علاقة تصديقية إذ وردت في مواضع كثيرة من القرآن الكريم فتارة يعبر عنها بـ ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾[3]، وتارة بـ ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾[4]، وأخرى بـ ﴿تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾[5]، والتصديق هو نسب الصدق للمخبر[6]،

---

(1) المائدة: 48.

(2) ظ/ القرآن والتعددية، محمد قراملكي: 39.

(3) البقرة: 97؛ آل عمران: 3؛ المائدة: 48؛ فاطر: 31؛ الأحقاف: 30.

(4) البقرة: 41؛ النساء: 47.

(5) يونس: 37؛ يوسف: 111.

(6) ظ/ التعريفات، الجرجاني، 19.

إذ يستعمل التصديق في كل ما فيه تحقيق[1]، والمقصود من التحقيق إزالة ما علق بالخبر السابق من شوائب بفعل التأويل أو التحريف، وهذا يعني أن القرآن الكريم مخبر بصدق ما تقدمه من كتب سماوية ومحقق لما جاءت به من خير وهداية[2]، بعبارة أخرى ان تصديق القرآن الكريم لما سبقه من الكتب السماوية إنما هو المطابقة التامة بين ماجاء به القرآن الكريم وبين ماهو مذكور في الكتب السماوية من كليات معرفية وتشريعية وقيمية؛ لأن التصديق من الصدق وهو المطابقة التامة[3]. وان كان ثمة اختلاف في الجزئيات فهذا لايعني عدم التصديق بل قد يكون من جهة الاجمال والتفصيل أو الإطلاق والتقييد أو العموم والخصوص، وهنا تأتي وظيفة العلاقة الثانية التي أشار لها القرآن الكريم وهي كونه مفصلا لما سبقه.

2 ـ علاقة تفصيلية لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[4]، وقوله: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[5]. والتفصيل أوسع من التصديق لما فيه من بيان لما صدّقه؛ لأن التفصيل من الفصل وهو أصل صحيح يدل (عَلَى تَمْيِيزِ الشَّيْءِ مِنَ الشَّيْءِ وَإِبَانَتِهِ عَنْهُ)[6]، فيكون معنى تفصيل الكتاب هو تبيين ما كتب وفرض من الأحكام والشرائع فيما تقدمه من الكتب المنزلة[7]، وتمييز الحلال من

(1) ظ/المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، 287.
(2) ظ/ التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، 1/ 183.
(3) ظ/ المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني: 287.
(4) يونس: 37.
(5) يوسف: 111.
(6) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: 4/ 505.
(7) الكشاف، جار الله الزمخشري: 2/ 347.

الحرام والحق من الباطل[1]، وهو بذلك يكون (الجامع المجموع فيه الحكم والأحكام وجوامع الكلام من جميع الكتب السماوية في بيان مجملاتها وإيضاح مشكلاتها)[2].

ولايخفى ان من خصائص القرآن الكريم التي تميزه عن غيره من الكتب السماوية الأخرى ان فيه تبيان كل شيء وذلك لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[3]، وهـذا الإطـلاق فـي التبيان يدخل ضمنه تبيان مافي الكتب السماوية السابقة، وفي ذلك رد على ما يذهب إليه بعض المفسرين ومنهم الرازي من ان القرآن الكريم جاء مصدقا للكتب السماوية السابقة من جهة قصص الأمم السابقة والبشرى بنبوة الرسول الخاتم ﷺ واخبار الغيب[4]، ففي ذلك تحديد لشمولية القرآن من جهة ومخالفة لصريح القرآن الكريم من جهة أخرى، إذ ان الكتب السماوية السابقة فيها هدى ونور بحاجة لتبيان وتوضيح وليس مجرد قصص وبشارات وحكايات.

ولكون القرآن الكريم مصدقا ومفصلا لما سبقه من كتب سماوية فهو مهيمن عليها، فالهيمنة إنما ظهور من التصديق والتفصيل، من هنا تتشكل ملامح العلاقة الرابطة بين القرآن الكريم وما سبقه من كتب من جهة، ويظهر المراد من معنى الهيمنة في المنظور القرآني من جهة أخرى.

ثانياً: المفهوم القرآني للهيمنة القرآنية

لم يرد وصف القرآن الكريم بأنه مهيمن على ما سبقه من الكتب

(1) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي: أبو إسحاق الثعلبي: 5/ 133.
(2) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي: 9/ 121.
(3) النحل: 89.
(4) ظ/ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي: 17/ 252 ـ 253.

السماوية، الا في مورد واحد وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾[1]، ولم يبتعد المفسرون في بيان معنى الهيمنة عن معناها اللغوي، إذ فسر معنى القرآن مهيمنا على الكتب السماوية بأنه شاهدٌ، ومصدِّقٌ، ومؤتَمَنٌ، وأمينٌ حسَبَ اختلافِ عبارة المفسِّرين في اللفظة فهو يشهد بما فيها من الحقائقِ، وعلى ما نسبه المحرِّفون إليها، فيصحِّح الحقائق، ويُبْطِلُ التحريفَ[2]، ويبدو ان من (خواص الكتب الإلهية ان كل لاحق منها يحفظه حكم سابقه ويصونه عن تطرق التحريف)[3]، إذ ان كل كتاب سماوي يأتي مصدقا لما قبله، فالإنجيل مصدقا للتوراة، والقرآن الكريم مصدقا للتوراة والإنجيل، ومن لوازم التصديق الحفظ فكل ما يتناقض مع الكتاب اللاحق إما أن يكون موضوعاً أو محرفاً؛ لعدم تحقق المطابقة التي يستدعيها التصديق، ومن هنا يتحقق معنى الحفظ للكتب السماوية، الا ان وصف الهيمنة لم يطلق على بقية الكتب كما هو الحال مع وصف التصديق، واطلق فقط على القرآن الكريم مما يؤكد ان المراد من الهيمنة ليس فقط التصديق والحفظ والشهادة بل يزاد عليها معنى القيمومة على تلك الكتب.

ثالثاً: الهيمنة القرآنية وإقامة أحكام الكتب السماوية

من خصائص القرآن الكريم انه قيّم[4]، وهو وصف يطلق (على دوام تعهد شيء وملازمة صلاحه، لأن التعهد يستلزم القيام لرؤية الشيء والتيقظ

---

(1) المائدة: 48.

(2) ظ/ الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد الثعالبي: 2/ 390.

(3) الفواتح الإلهية، نعمة الله بن محمود النخجواني: 1/ 195.

(4) ظ/ فتحُ البيان في مقاصد القرآن، أبو الطيب القنوجي: 8/ 10.

لأحواله)[1]، ووجه قيمومة القرآن الكريم على ماسبقه من كتب يظهر في تكملة الآية الكريمة ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[2]، إذ ان الحكم بين أهل الكتابين عند تحاكمهم إنما يكون بما انزله الله في كتبهم[3] وتضمنه القرآن الكريم لما في العطف بـ(الفاء) من دلالة الترتيب لما قبلها على مابعدها[4]، مما يؤكد ان الهيمنة القرآنية على ما سبق من كتب تتمثل في أنّه (مشتملٌ على جميع الأحكام الشرعية الباقيةِ في الكتب الإلهية)[5]من جهة؛ وإقامتها لأحكامها من جهة أخرى.

فتلك الأحكام وان كانت في كتب السابقين إلا ان القرآن الكريم مقيم لها ومطبقها على اتباعها، ليتحقق العدل الذي جاء على لسان الرسول الأعظم ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[6]، والخطاب موجه لأهل الكتاب والمعنى ان يقيم فيهم أحكام الله التي فرضها عليهم ان تخاصموا وتحاكموا للرسول ﷺ فلا يلزمهم بما لم يلزمهم الله به[7]، فهو

(1) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 15/ 248.
(2) المائدة: 48.
(3) ظ/ الجامع لأحكام القرآن، شمس الدين القرطبي: 6/ 179.
(4) بحثت دلالة الآيات السابقة للاية الكريمة في الفصل الأول في مبحث تعدد الشرائع.
(5) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي: 3/ 45.
(6) الشورى: 15.
(7) ظ/ جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري: 21/ 517؛ الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق الثعالبي: 8/ 307؛ الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن الواحدي: 4/ 47.

ينفذ أحكام التوراة والإنجيل فيهم من غير أن يكون يهوديا أو نصرانيا وقد عدل فيهم وأقرهم على أمرهم[1]، ومعلوم ان الزامهم بما الزموا به انفسهم سيكون حجة عليهم.

وبذلك فإن الجمع بين التصديق والتفصيل والحكم ينتج عنها الهيمنة التي يراد بها المرجعية في تعيين الأحكام الصحيحة غير المحرفة التي ذكرتها الكتب السماوية السابقة والحكم بها على اتباعها، وهنا يظهر دور الحفظ والشهادة والرقابة والامانة عليها، ومن ثَمّ يكون احياء لشريعة الله التي اميتت بسبب التحريف والتلبيس والاخفاء الذي شهدته تلك الكتب على يد بعض الرهبان والاحبار بالهيمنة القرآنية.

رابعاً: أثر الهيمنة القرآنية في التعدد الديني

لما كانت الهيمنة القرآنية على الكتب السماوية تظهر بمجموعة من المظاهر تتلخص في كون القرآن الكريم مرتبطاً بالكتب السماوية من جهة: التصديق، والتفصيل، والحفظ والمراقبة والشهادة، وإقامة أحكام الله سبحانه التي تضمنتها على اتباعها، إضافة لتصحيح العقائد المحرفة التي زيدت على تلك الكتب، فإن هذه المظاهر تؤدي إلى استيعاب الآخر بجميع حيثياته العقدية والتشريعية وحتى الأخلاقية والثقافية، فتتفق وتقر ما يتوافق معها، وتفصّل وتبيّن اجمالها وتصحح مسار مالا يتفق مع الحق.

إلا ان الإشكالية التي تصطدم معها التعددية الدينية ليس المفهوم القرآني للهيمنة بل المفهوم المعاصر لها، وتحميلها على النص القرآني مما يؤدي إلى رفض التعدد الديني بذريعة مفهوم الهيمنة، إذ ان الهيمنة في المفهوم

---

(1) ظ/ التحرير والتنوير، ابن عاشور: 25/ 62 ـ 63.

المعاصر هي: السيطرة والاقصاء واستصغار المهيمن عليه وعدم الاعتراف به[1]، وإذا ابعد المفهوم المعاصر للهيمنة عن الرؤية القرآنية لها، حلت إشكالية رفض التعددية الدينية بذريعة ان الإسلام مهيمن.

فالهيمنة القرآنية بالمنظور القرآني تقدم الإسلام بأنه المصداق الاجلى للدين العالمي المتميز بالانفتاح على أتباع الأديان الأخرى، ليس على النحو الأخلاقي فقط، بل حتى العقدي والتشريعي، مما يسمه بسمة استيعاب الآخر من دون اقصاء أو إلغاء أو ضياع هوية، فالإسلام في الوقت الذي يحافظ فيه على هويته بأنه الدين الخاتم، يحافظ على بقية الهويات الدينية التي جاء لأحياء سننها وتصحيح ماهو بحاجة إلى تصحيح منها، فكل الناس مهما اختلفت انتماءاتها الدينية مشمولة بالرعاية والاحترام في ظل الدين الإسلامي.

المطلب الثالث: الإسلام ناسخ للشرائع السابقة

من الأدلة التي تحصر الحق في الدين الإسلامي كونه ناسخا لما سبقه من شرائع، ومن ثَمَّ لايصح التعبد بشريعة أخرى مع وجود شريعة الإسلام، لكونها شرائع منسوخة به.

النسخ في الشرائع الإلهية واقع قطعا، لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]، والنسخ في اللغة يأتي بمعنيين هما:

(1) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد: 3/ 2387.
(2) البقرة: 106.

الأول: ازالة أمر كان يعمل به بحادث غيره، أو رفع أو تحويل أو تبديل، كالآية تنزل في أمر، ثم يخفف فتُنْسَخُ بأخرى[1].

الثاني: (تَحْوِيلُ شَيْءٍ إلى شَيْءٍ)[2] وهو النقل كنقل الكتاب إلى كتاب اخر.

وعندها يكون نسخ الشرائع في اللغة بمعناها الثاني هي ما يعبر عنه القرآن الكريم بالتصديق لما فيه من مطابقة تامة واقرار وهو ما تقدم بحثه، إذ جاء الإنجيل مصدقا للتوراة والقرآن الكريم مصدقا لهما.

أما بمعناها الأول تعني (ازالة شريعة سابقة بشريعة لاحقة)[3]، ولذلك فإن النسخ في اصطلاح المفسرين لم يبتعد عن معناه اللغوي فهو: (رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر، فالحكم المرفوع يسمى «المنسوخ»، والدليل الرافع يسمى «الناسخ» ويسمى الرفع «النسخ»، فعملية النسخ على هذا تقتضي منسوخاً وهو الحكم الذى كان مقررا سابقا، وتقتضي ناسخا، وهو الدليل اللاحق)[4]، وعرّفه كل من الرازي والبيضاوي بأنه (بيان انتهاء مدة التعبد بالاية المنسوخة)[5]، والبحث ليس في صدد استعراض تعريفات المفسرين والمقارنة بينها، إذ يكفي المفهوم العام للنسخ سواء كان بمعنى الرفع أو الانتهاء أو الإزالة أو الإبطال فكلها تؤدي إلى ترك العمل بحكم معين لمجيئ حكم آخر متأخر عنه، بل البحث في أدلة نسخ شريعة لشريعة أخرى، وهل هو نسخ كلي أو جزئي؟ بعبارة أخرى هل النسخ لأصل العمل

(1) ظ/ العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي: 4/ 201.

(2) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: 5/ 424.

(3) الفوز الكبير في أصول الدين، ولي الله الدهلوي: 84.

(4) الناسخ والمنسوخ، قتادة بن دعامة البصري (ت117هـ): 6.

(5) مفاتيح الغيب، الرازي: 3/ 613؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي: 1/ 99.

بالشريعة المنسوخة أو هو نسخ لبعض أحكامها؟ ثم الشريعة المنسوخة بالنسبة لاتباعها أم بالنسبة لاتباع الشريعة الناسخة أم لهما معا؟ هذه الاسئلة ان تم الوقوف عندها، سيفهم معنى نسخ الشرائع من جهة، وحل إشكالية النسخ والتعددية الدينية من جهة أخرى.

أولاً: موارد وقوع النسخ في الشرائع

يمكن تحديد ثلاثة موارد لوقوع النسخ في الشرائع وبحسب الأدلة:

المورد الأول: النسخ في الشريعة الواحدة

وهو أمر واقع في كل الشرائع بشكل لا يمكن انكاره أو المناقشة فيه[1]، والأدلة عليه كثيرة وله شروط وضوابط وصور بينها المفسرون والأصوليون[2] وهو ليس موضوع البحث.

المورد الثاني: نسخ الشريعة لأحكام الشريعة السابقة لها

الشريعة مكونة من أصول وفروع، والأصول ثابتة في كل الشرائع ولذلك لا يمكن أن يدخلها النسخ؛ لأن (الدين عبارة عن رؤى كونيّة، وإذا كانت هذه الرؤى الكونية صادقة فهي غير قابلة للتبديل والتغيير، فيستحيل نسخ التوحيد أو المعاد أو النبوّة، وإنّما يقع النسخ في الأحكام التي جاءت بها الشرائع)[3].

والفروع التي يقصد بها الأحكام مبنية على ركني القواعد الكلية والتفاصيل الجزئية، أما القواعد الكلية فلا يدخلها نسخ أيضاً لكونها ثابتة

(1) ظ/ الهدى إلى دين المصطفى، محمد جواد البلاغي: 1/ 340.
(2) ظ/ نواسخ القرآن، ابن الجوزي (ت 597هـ): 23.
(3) بحوث معاصرة، محمد السند: 21.

لاتقبل التغيير[1]، كالوصايا التي ذكرتها سورة الأنعام[2]، التي عبّر عنها المفسرون بأنها (أجمعت عليها شرائع الخلق، ولم تنسخ قط في ملة)[3]، فأصل وجوب الصلاة والزكاة ثابتة في شريعة كلّ نبيّ، قال تعالى على لسان عيسى: ﴿وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾[4]، وكذلك الجهاد والصوم فأصل وجوبهما ثابت في كلّ الشرائع، وهذا ينطبق على أُصول الواجبات والمحرّمات وتحريم الفواحش كالزنا والخمر، فأصل تحريم الفواحش ثابت في كلّ الشرائع، حتّى أُصول أحكام الأُسرة والزوجيّة والتعاقد التجاري وتحريم الربا[5]، (فالشريعة السماوية لا تنسخ الأصول العامة ولا القواعد الكلية؛ لأنها متفقة عليها، لا تختلف فيها شريعة عن أخرى)[6].

وتبقى جزئيات تلك القواعد وغيرها هي التي يدخلها النسخ وقد تختلف من شريعة إلى أخرى سعةً وضيقاً.

ولا خلاف بين المفسرين والأصوليين في هذا النوع من النسخ، إذ اوردوا على وقوعه في الجملة أدلة عقلية وأخرى نقلية[7]، منها قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[8]، إلا انه دليل عام يندرج تحته معان عدة منها نسخ بعض التكاليف وابقاء بعضها الآخر[9]، ومهما يكن فإن مجرد تغيير بعض الأحكام في شريعة سابقة بنص الشريعة اللاحقة لها هو

---

(1) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بن عطية الاندلسي (ت 542هـ): 2/ 360.
(2) ظ/ سورة الأنعام: 151 ـ 153.
(3) ظ/ نظرية النسخ في الشرائع السماوية، شعبان محمد إسماعيل: 65.
(4) مريم: 31.
(5) ظ/ بحوث معاصرة، محمد السند: 22.
(6) دراسات في علوم القرآن، محمد بكر إسماعيل: 246.
(7) ظ/ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي: 3/ 639 ـ 640.
(8) الرعد: 39.
(9) ظ/ التبيان، الطوسي: 6/ 263.

خير دليل على وقوع النسخ بين الشرائع في جملة من أحكامها، وهذا النوع من النسخ لايتعارض مع القول بالتعدد الديني بل هو يصب في مصبها خاصة ما يتعلق بأن لكل شريعة ما يميزها من غيرها لقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[1].

المورد الثالث: نسخ شريعة لشريعة

بمعنى ان الشريعة اللاحقة ترفع أصل العمل بالشريعة السابقة بالجملة، سواء كانت أصولاً أم فروعاً من غير تفصيل، وهذا النوع من النسخ اشتهر على لسان المفسرين والأصوليين لدرجة انه يؤخذ أخذ المسلّمات، ولكنه يفتقد الدليل و(النسخ يحتاج إلى دليل)[2]، إذ ان حكماً واحداً إذا قيل بنسخه لا بدّ من وجود دليل منضبط بمجموعة من الشروط كي تثبت عملية نسخه، فكيف بشريعة كاملة يقال انها منسوخة بالجملة؟

وكل الأدلة التي ذكرت في هذا المورد هي أدلة المورد الثاني التي تؤكد النسخ الجزئي للشرائع وليس الكلي، إذ (لم ينقل عن الرسول ﷺ نص في نسخ شريعة من قبلنا)[3] بأكملها، إضافة إلى ان (نفس بعثة الرسول ﷺ لا تتضمن نسخ الشرائع)[4]، بل الآيات الواردة في بعثته فيها دلالة على عدم النسخ الكلي للشرائع السابقة أو ابطال أصل العمل بها؛ لأن النسخ يكون للأحكام الشرعية وليس للأصول ومن ثَمَّ فإن النسخ سيكون جزئياً وليس كلياً.

---

(1) المائدة: 48.

(2) التبيان، الطوسي: 4/ 340.

(3) المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي (ت 505هـ): 320.

(4) م.ن

ثانياً: أدلة عدم نسخ أصل العمل بالشرائع السابقة

هناك عدة أدلة يمكن الاستدلال بها على ان النسخ بين الشرائع هو نسخ جزئي لبعض أحكامها من غير نسخ أصل العمل بكل أحكامها، إلا ما ورد دليل على نسخه، ومن تلك الأدلة ما يأتي:

1 ـ الأمر الإلهي باتباع ملة إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1]، وقوله: ﴿فَٱتَّبِعُوا۟ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[2]، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[3]، فلو كانت شريعة الإسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع ومنها شريعة إبراهيم عليه السلام فكيف يؤمر الرسول ﷺ والمسلمون باتباع الشريعة المنسوخة؟

لاسيما إن الاتباع (هو سلوك الثاني طريقة الأول على وجه الاقتداء به)[4]، وليس الاتباع مطلق إتيان التابع بمثل فعل المتبوع بل هو الإتيان به على الوجه الذي فعله[5].

وقد ذكر المفسرون مجموعة من الاقوال في بيان معنى الملة المتبعة أجملها القرطبي في أحكامه بقوله: (قال ابن عمر: أمر باتباعه في مناسك الحج كما علم إبراهيم جبريل عليه السلام، وقال الطبري: أمر باتباعه في التبرؤ من الأوثان والتزين بالإسلام، وقيل: أمر باتباعه في جميع ملته إلا ما أمر

---

(1) النحل: 123.

(2) آل عمران: 95.

(3) الأنعام: 161.

(4) التبيان، الطوسي: 3/ 607.

(5) ظ/ مفاتيح الاصول، محمد الطباطبائي: 279.

بتركه، قاله بعض أصحاب الشافعي على ما حكاه الماوردي)[1]، إلا انه تبنى مذهباً آخر في بيان معنى اتباع ملة إبراهيم بقوله: (والصحيح الاتباع في عقائد الشرع دون الفروع، لقوله تعالى: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا»)[2].

أما الاتباع في خصوص مناسك الحج فهو تقييد لإطلاق الاتباع بحسب ظاهر الآية، لاسيما إن هناك تفسيراً آخر بأن ما أمر به الرسول من الاتباع هو في العشرة التي جاء بها إبراهيم عليه السلام خمسة في الرأس وخمسة في البدن[3]، وهو ما لايتناسب ومقام الآية التي تتحدث عن ملة حنيفة أمر الرسول باتباعها في أكثر من آية في القرآن الكريم[4]، وهذا التأكيد على اتباع ملة إبراهيم فيه إشعار على أنه اتباع في شريعته جميعها إلا ما نسخ منها[5].

أما اتباعه في خصوص العقائد من دون الفروع فهو بعيد لأن الاتباع لايكون في العقيدة، التي تثبت بالوحي والعقل، وإنما يكون في الأحكام التي يصح حصول المتابعة فيها[6].

وإذا اتضح ذلك يتضح ان الآيات الكريمة تؤكد ان الاتباع لملة إبراهيم هو جزء من تعاليم الإسلام الحنيف، فهو دليل ضمني على عدم نسخ أصل العمل بتلك الشريعة التي سبقت الإسلام، زيادة على أن شريعة إبراهيم وفق القاعدة التي تقول ان الشريعة اللاحقة ترفع أصل العمل بالشريعة السابقة

(1) الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 10/ 198.
(2) م. ن.
(3) ظ/ تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي: 1 / 118.
(4) ظ/ روح المعاني، الالوسي: 14/ 251.
(5) ظ/ فتح القدير، الشوكاني: 3/ 203.
(6) ظ/ تفسير البحر المحيط، أبو حيان الاندلسي: 5/ 529.

انها مرفوعة بشريعة موسى ومن بعدها بشريعة عيسى، فكيف يؤمر الرسول باتباع شريعة منسوخة بشريعتين قبل شريعة الإسلام؟!

2 ـ الأمر الإلهي بالاقتداء بهدى الأنبياء السابقين، لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾[1].

ولايبعد معنى الاقتداء عن معنى الاتباع، فلو كانت الشرائع السابقة منسوخة بالجملة بشريعة الإسلام لما صح الاقتداء بها، فـ (الاقتداء إنما يكون في العمل دون الاعتقاد)[2]، وقد مرّ ان كلاً من التوراة والإنجيل فيها هدى ونور، وإذا كان الهدى (محمول على بيان الأحكام والشرائع والتكاليف، والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد)[3]، يتضح معنى قوله تعالى ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾، لا سيما أن الآية لم تقل بهم اقتده وإنما بهداهم، من هنا فإن ما ذكره العلامة الطباطبائي في تفسير الآية بقوله: (الاقتداء ـ وهو الاتباع ـ بهداهم لا بهم؛ لأن شريعته ناسخة لشرائعهم وكتابه مهيمن على كتبهم، ولان هذا الهدى المذكور في الآيات لا واسطة فيه بينه تعالى وبين من يهديه، وأما نسبة الهدى إليهم في قوله: «فبهداهم» فمجرد نسبة تشريفية، والدليل عليه قوله: «ذلك هدى الله» الخ، وقد استدل بعضهم بالآية على أن النبي ﷺ وأمته كانوا متعبدين بشرائع من قبلهم إلا ما قام الدليل على نسخه، وفيه: أن ذلك إنما يتم لو كان قيل: فبهم اقتده، وأما قوله ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ فهو بمعزل عن الدلالة على ذلك)[4]، فيه نظر من جوانب عدة منها:

---

(1) الأنعام: 90.
(2) الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 6/ 261.
(3) مفاتيح الغيب، الرازي: 6/ 66.
(4) الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 7/ 260.

* لاعلاقة بين الاقتداء بالأنبياء السابقين وبين نسخ شرائعهم والهيمنة على كتبهم، لأن كلاً من النسخ والهيمنة تكون على الشريعة لاعلى النبي، بمعنى آخر ان نسخ شريعة أي نبي من الأنبياء لايعني نسخ نبوته.

* لو كانت نسبة الهدى للأنبياء تشريفية لما أمر الله سبحانه نبيه الخاتم بالاقتداء بهم، لأن الاقتداء في الفعل وليس بالاعتقاد كما عبر العلامة في موضع سابق، والنسبة التشريفية اعتقاد وليس عمل.

* لو قال تعالى «فبهم اقتده» بدلا من «بهداهم اقتده» لصح كلام العلامة من ان الاقتداء لايقصد به اتباع شرائع الأنبياء السابقين، ولكن لأن الاقتداء بهدى الأنبياء وليس بالأنبياء ففيه دلالة على ان الاقتداء إنما يكون لما حملوه من هدى بشرائعهم، وعند اضافة هذا المعنى إلى ضرورة الإيمان بجميع الأنبياء والرسل وبجميع ماجاؤا به من كتب، تتضح كيفية الاقتداء وماهية الهدى المتبع.

3 ـ الإرادة الإلهية في بيان سنن من قبلنا والاهتداء لها في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[(1)]، والمراد بسننهم على هذا المعنى (سننهم في الجملة لا سننهم بتفاصيلها وجميع خصوصياتها)[(2)]، أي ما في شرائع أهل الإيمان السابقين من حلال وحرام والهداية لمناهجهم التي سلكوها[(3)]، لاسيما وان الآية التي سبقتها مشتملة على ذكر ما يحل من نكاح النساء وما يحرم، مما يدل على ان المراد من بيان السنن هو بيان الأحكام[(4)].

---

(1) النساء: 26.
(2) الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 4/ 280.
(3) ظ/ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، محمد بن جرير الطبري: 5/ 38.
(4) ظ/ جواهر الكلام، الجواهري: 29/ 397.

ونقل الشيخ الطوسي في التبيان عن الرماني قوله: (لا يدل ذلك على اتفاق الشريعة، وإن كنا على طريقتهم في الحلال والحرام، كما لا يدل عليه وإن كنا على طريقتهم في الإسلام، وهذا هو الأقوى)[1].

ولم تقف الباحثة عند سبب التخوف من اتفاق شريعة الإسلام مع ما سبقها من الشرائع السماوية على الرغم من وحدة مصدر التشريع وهو الله سبحانه، ووحدة الفطرة الإنسانية وطبيعتها، إضافة لوحدة المصالح التي لاجلها كان التشريع.

فالآية واضحة في دلالتها على ان هناك اتفاقاً في جملة من الشرائع ولو على نحو الاجمال كما ذكر العلامة الطباطبائي، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى المسلّمة التي التزم بها جملة من المفسرين والأصوليين من ان الإسلام ناسخ لما قبله، واذا تم الإقرار بأن هناك اتفاق بين الشرائع تعارض ذلك مع تلك المسلّمة، فلو كانت سنن السابقين منسوخة كليا ولا يترتب أثر على العمل بها لما بيّنها الله سبحانه للمسلمين وهداهم لها، إذ ان ثمرة البيان في الاتباع بعد الإيضاح.

ثالثاً: العلاقة بين الشرائع والنسخ الكلي

تقدم بيان العلاقة بين القرآن الكريم وما سبقه من كتب سماوية، ومن ثمَّ بيان علاقة شريعة الإسلام بما سبقها من شرائع، وكل من تلك العلاقات ينفي النسخ الكلي للشرائع وهي:

* علاقة التدرج بغاية التكامل، والتدرج يمكن تمثيله بالهرم الذي كل لبنة فيه تستند على اللبنة التي قبلها ومن ثمَّ إذا ما رفعت اللبنة السابقة

(1) التبيان، الطوسي: 3/ 175.

سقطت اللاحقة، ولكون الشريعة اللاحقة مكملة للسابقة ومتممة لها فهذا لايقتضي الا نسخ بعض الأحكام فيها بحسب المصلحة[1].

* علاقة التصديق التي تفيد الإقرار التام، وكون القرآن الكريم مصدقا لما سبقه من كتب في جملة من أحكامها، لا ينسجم مع كونه ناسخ لها بالجملة، لأن النسخ هو ازالة العمل بها والتصديق هو اقرارها، فكيف يمكن الجمع بين الا زالة والإقرار؟ لذلك فإن علاقة التصديق بين الكتب السماوية خير دليل على عدم النسخ الكلي لها.

* الكتب السماوية السابقة شاهدة على صدق ما جاء به القرآن الكريم من أصول وفروع، منها قوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[3]، فكيف ينسخ القرآن الكريم الكتب التي تشهد له نسخا كليا؟ إذ ان النسخ يترتب عليه رفع حجية المنسوخ وإبطال العمل به لانتهاء المصلحة منه، وإذا كانت لاحجية لشهادة الشاهد فلا قيمة ولا أثر لشهادته، وبما ان القرآن الكريم كتاب لكل زمان ومكان، فهو معرّض للتشكيك بسماويته على طول الخط، مما يستدعي ابقاء شهادة الكتب السماوية التي سبقته بسماويته وعدم رفع حجيتها، وهو دليل آخر على ان الإسلام غير ناسخ للشرائع السابقة نسخاً كلياً.

---

(1) ظ/ دروس في مسائل علم الاصول، ميرزا جواد التبريزي: 5/ 301.

(2) آل عمران: 93.

(3) الأعراف: 157.

* كون القرآن الكريم مهيمنا على بقية الكتب السماوية يقتضي بقاء المهيمن عليه وعدم نسخ أحكامه، وبخلافه لايتحقق مفهوم الهيمنة من حفظ وتصديق ومراقبة، بمعنى آخر: لو كان القرآن الكريم ناسخا لغيره من كتب لما كان مهيمنا عليها.

رابعاً: الشرائع منسوخة بالنسبة لاتباع الشريعة الجديدة

لو سلم ان كل شريعة تنسخ سابقتها فهي منسوخة بالنسبة لاتباعها، وليس بالنسبة لاتباع الشريعة السابقة، إذ هم ملزمون بها وهي حجة عليهم يثابون ويعاقبون في الدنيا والآخرة، بناء على مدى التزامهم باتباعها طالما هم معتقدون ومؤمنون بها، وتكون هي الحاكمة والمنظمة لحياتهم في الدنيا. والدليل على ذلك مجموعة من الآيات القرآنية منها:

* قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ﴾[1]، فلم يقل سبحانه عندهم «حكم الإنجيل» بوصفه ناسخاً للتوراة، بل قال «وعندهم حكم التوراة»، وعلى فرض ان التوراة لم تنسخ بالإنجيل وإنما نسخت بالقرآن الكريم، لِمَ أتت الآية بتعبير التعجب من طلب حكم الرسول فيما تحاكموا إليه، وصيغة التعجب فيها دلالة على ان حكم التوراة حجة على اليهود، إذ فيها (تعجيب من تحكيمهم لمن لا يؤمنون به وبكتابه، مع أن الحكم منصوص في كتابهم الذي يدّعون الإيمان به)[2].

* قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾[3]، والإقامة هي حفظ الشيء على ساق، ولا يلائم ذلك

---

(1) المائدة: 43.

(2) الكشاف، جار الله الزمخشري: 1/ 636.

(3) المائدة: 68.

الأحكام المنسوخة بما هي منسوخة[1]، فإقامة التوراة والإنجيل إنما تصح حين لاتكون منسوخة بشريعة أخرى؛ وذلك لأن إقامتها يعني العمل بما فيها، ولو كانت منسوخة لما أمرهم الله سبحانه بإقامتها، ولذلك قيل المراد من إقامتها هو اتباع الرسول ﷺ وقد ذكر ذلك فيها[2].

أقول: ان في ذلك أمرين:

الأول: ان اتباع الرسول والإيمان به هو جزء من تعاليم التوراة والإنجيل وليس كل تعاليمها، والسياق القرآني الذي جاءت ضمنه الآية فيه ذم لأهل الكتاب لأنهم ادعوا انهم مؤمنين بما في كتبهم، ومع ذلك هم لم يقيموا اوامرها ونواهيها والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَٰهُمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ * وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ۚ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾[3]، فالأمر لا يتعلق بالإيمان بالأصول فقط، بل لا بدّ من تفعيل الفروع وهي الأحكام التي جاءت بها الكتب السماوية.

الثاني: مجرد القول ان إقامتها يعني اتباع الرسول هو بحد ذاته دليل على ان تلك الكتب غير منسوخة بالنسبة لاتباعها، إذ لو انها منسوخة لما كانت حجة عليهم، ولما طولبوا بإقامة ما فيها.

ومن الأدلة التي تؤكد ان كلاً من التوراة والإنجيل منسوخة بالنسبة للمسلمين فقط وهي باقية حجة على كل من يؤمن بها ويعمل بما فيها قول الإمام أمير المؤمنين: (لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة

---

(1) ظ/ الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 6/ 37.

(2) ظ/ جامع البيان، ابن جرير الطبري: 10/ 473؛ الكشاف، جار الله الزمخشري: 1/ 19؛ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي: 12/ 401.

(3) المائدة: 65 ـ 66.

بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم)[1]، وكذلك احتجاج الإمام الرضا على أهل الأديان في مجلس المأمون بقوله: (احتجاجي على أهل التوراة بتوراتهم، وعلى أهل الإنجيل بإنجيلهم، وعلى أهل الزبور بزبورهم..)[2]، فإن لم تكن حجة عليهم لما صح الحكم والاحتجاج بها، ولاتكون حجة إلا إذا كانت ثابتة وغير منسوخة بالنسبة لهم، إذ لاحجية لمنسوخ.

خلاصة القول:

ان الإسلام لم يأتِ ناسخا لما قبله من شرائع بل مثبتا وجامعا لها لتكون جزء من القرآن الكريم ليس في تفاصيلها فحسب، بل في أسسها وأصولها العامة وبعض جزئياتها، ورقيباً وشاهداً عليها وحافظاً لها، وما كان من نسخ لبعض أحكامها من الإسلام ليس من جهة كونها أحكاماً في تلك الشرائع، بل من جهة كونها أحكاماً في الشريعة الإسلامية.

أما كونها محرفة ولذلك جاء الإسلام ناسخا لها، فهذا أمر غير صحيح لأن النسخ إنما يقع في الأحكام الشرعية الإلهية، والأحكام المحرفة ليست الهية ولذلك لايصدق على رفع التحريف انه نسخ، بل تصحيح وتقويم وارجاع إلى اصلها قبل التحريف وهي وظيفة الهيمنة القرآنية على الكتب السماوية وليس وظيفة النسخ القرآني لها؛ ولذلك ابطل الإسلام العمل في الشرائع السماوية الحالية لما فيها من تحريف وليس لأنها منسوخة، وعلى الرغم من وجود التحريف الا ان فيها بقايا وحي تتفق مع الإسلام فهي على حق بقدر مافيها من بقايا الوحي.

(1) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد: 6/ 126.
(2) عيون اخبار الرضا، الصدوق (ت381هـ): 1/ 140.

وهكذا يتضح ان الإسلام لايحصر الحق في شريعته ويلغيه من الشرائع الأخرى، الا ان تلك الشرائع هي التي ألغت ما فيها من حق بسبب ما تعرضت له تحريف، واستبقت على جزء منه والإسلام يقر بهذا الجزء، مما يعني انه يقر بتعدد الشرائع السماوية وان كانت محرفة بحسب ذلك الحق الجزئي الذي فيها.

المبحث الثاني

عالمية الإسلام وظهوره على الأديان

وضحت البحوث والدراسات القرآنية والفكرية ان عالمية الإسلام متأتية من عالمية الخطاب القرآني من جهة وعالمية معالجاته للمشكلات بتخطيه حدود الزمان والمكان من جهة أخرى، إلا ان تلك العالمية وظّفت لحصر الدين بالإسلام، فكل دين لا مكان لقبوله أو الاعتراف به بوجود الدين العالمي[1].

وهكذا تحول الإسلام وفقاً لذلك التوظيف من دين عالمي إلى نظام شمولي، والشمولية المقصودة هنا ليست احتواء وتضمن رسالة الإسلام لكل ما يمكن أن يحتاجه الإنسان في كل زمان ومكان، بل المراد منها: ذلك النظام الواحد المسيطر على جميع مجالات الحياة من جهة ويحكم جميع الأفراد من جهة أخرى ولا مكان للمخالف في ظله[2].

بمعنى اما أن تكون على ديني أو لانصيب لك من الهداية والرشاد والنجاة، ولعل ماتتبناه الحركات الدينية المتطرفة هي أصدق مصاديق الفكر الشمولي والإقصائي.

---

(1) ظ/ القرآن والتعددية، محمد حسن قراملكي: 43.

(2) ظ/ معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار: 2/ 1237.

والإشكالية الأساس التي يحاول المبحث معالجتها هي: هل عالمية دعوة الإسلام تعني إلغاء وجود الشرائع السماوية الأخرى من حيث استمرار اتباعها؟ أو ان لعالمية الإسلام خصائص تميزها بشكل يسمح لبقية اتباع الأديان الأخرى البقاء على دينهم؟ إضافة إلى ان ظهور الإسلام على الدين كله هل يعد جزء من عدم مشروعية التعدد الديني؟ هذا ما سيتم الوقوف عنده عبر مجموعة من المطالب الآتية:

المطلب الأول: عالمية الإسلام

عالمية الإسلام مصطلح مركب يتطلب دراسة وتحليل النص القرآني للوصول إلى مفهوم يتناسب مع واقع تلك العالمية التي بيّنها القرآن الكريم تصريحا أو تلويحا من جهة، وعلاقتها بمهمة الدين عموماً من جهة أخرى. فالدين في المنظور القرآني عبارة عن مجموعة من القوانين التي تهدف إلى بناء الإنسان وتنظيم علاقته بربه وعلاقته بالآخرين، وهذه الأهداف الثلاثة أهداف ثابتة لاتتغير من شريعة لأخرى، ولا من مكان لآخر ولا في زمان عن آخر، وما يتغير هو امكانات الإنسان نتيجة لتراكم الخبرات والتطور المعرفي.

وفي هذه المساحة من الثوابت والمتغيرات تظهر أهمية معرفة معنى عالمية الدين التي تتوافق مع أسس ثوابته، وتنسجم مع حركة متغيراته، وللوقوف عند ذلك المعنى لا بدّ من بيان ما يأتي:

أولاً: آراء المفسرين في عالمية الإسلام

بحث المفسرون مسألة عالمية الإسلام ضمن الآيات القرآنية التي تشير إلى «عموم الرسالة المحمدية إلى المكلّفين» منها قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا

ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2]، إذ ذكر الطبري أنّ محمدا رسول الله ﷺ مبعوث من الله إلى خلقه يدعو إلى توحيده وطاعته[3]، ولم يفسر الزمخشري الآيات بأكثر مما ذهب إليه الطبري، إذ يرى أنّ محمّدا ﷺ خلافا للرسل السابقين، لم يبعث إلى قومه خاصّة إنما أرسل إلى الإنس والجنّ[4]، ولم يبعد الشيخ الطوسي عن ذلك إذ أقرّ أنّ الإسلام رسالة إلى جميع الخلق عربا وعجما[5]، إلا انه لم يبيّن كيفية اتساعها لكل الخلق.

وتبدأ بوادر التوسع في معالجة مسألة العالميّة مع ما ذكره الرازّي حين تعرّض إلى الإشكالية التي تبنتها طَائِفَةٌ مِنَ الْيَهُودِ يُقَالُ لَهُمُ الْعِيسَوِيَّةُ وَهُمْ أَتْبَاعُ عِيسَى الْأَصْفَهَانِيِّ إذ ذهبوا إلى ان محمدا ﷺ مبعوثٌ إلى العرب فقط، إذ ناقش مسألة إمكانية وجود رسول لسائر الناس قبل محمد، ثمّ انتهى إلى الإقرار أنّ الرسالة المحمّديّة هي للناس جميعاً[6].

ولم يبتعد المفسرون المتأخرون كثيراً عن المتقدمين في فهم عالمية الإسلام، إذ يذكر ابن عاشور تأكيد الضمير في قوله تعالى» اليكم جميعا» بوصف يدل (نصا على العموم، لرفع احتمال تخصيص رسالته بغير بني إسرائيل، فإن من اليهود فريقا كانوا يزعمون أن محمدا ﷺ نبي العرب

---

(1) الأعراف: 158.

(2) سبأ: 28

(3) ظ/ جامع البيان في تأويل أي القرآن، ابن جرير الطبري: 13/ 170.

(4) ظ/ الكشاف، جار الله الزمخشري: 2/ 166.

(5) ظ/ التبيان، الطوسي: 5/ 5.

(6) ظ/ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي: 15/ 383.

خاصة)[1]، وأضاف المراغي في تفسيره ان دعوة الإسلام للعرب والعجم بل للثقلين على العموم[2]. وهكذا اتفقت كلمة المفسرين على ان عالمية الإسلا مهي عموم دعوته وشمولها المكلفين جميعهم منذ زمن الرسالة إلى يوم يبعثون؛ ؛ لأنه سبحانه بعث الرسول ﷺ إلى الناس كلّهم مع ضرب من الوعيد، في بعض منها لليهود والنصارى الذين لا يستجيبون للدعوة. وبذلك يكون مفهوم عالمية الإسلام عند عموم المفسرين بـ (أنها نظريّة تعتبر أنّ جميع الخلق مدعوّون للانضمام إلى الإسلام ليكونوا مشمولين بالرحمة الإلهية)[3].

ولانقاش في تلك العمومية إلا ان ما يؤخذ على ما تقدم من تفسير لعالمية الإسلام حصرها بعمومية وشمولية الدعوة للانضمام إلى الإسلام، في حين ان عموم الدعوة هو وجه من وجوه أخرى لعالمية الإسلام، ولعل هذا ماتنبه له سيد قطب بوصفه رسالة الإسلام بأنها الرسالة الأخيرة الشاملة التي لا تختص بقوم ولا أرض ولا جيل إذ جاءت كاملة في أصولها، قابلة للتطبيق المتجدد في فروعها، موافقة للفطرة الإنسانية التي يلتقي عندها الناس جميعاً[4]. مما يفتح افاقاً جديدة للبحث عن مفهوم أكثر مناسبة لمفهوم العالمية الإسلامية التي ارادها القرآن الكريم.

ثانياً: رؤية شمولية لمفهوم عالمية الإسلام

للخروج من المساحة المغلقة التي حددها المفهوم التقليدي للعالمية إلى فضائها الرحب الذي يبينه القرآن الكريم، لا بدّ من عرض الآيات القرآنية

---

(1) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 8/ 320.

(2) ظ/ تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي: 9/ 84.

(3) عالمية الخصوصية في الخطاب القرآني (بحث)، احميده النيفر، موقع مركز الدراسات القرآنية: http://www.alquran.ma/Article.aspx?C = 5802

(4) ظ/ في ظلال القرآن، سيد قطب: 3/ 1379.

التي رسمت ملامح عالمية الإسلام من جهتين هما: علاقة الإنسان بأخيه الإنسان عموماً، وعلاقة شريعة الإسلام بغيرها من الشرائع السماوية[1]، ولذلك يمكن تقسيم موضوع تلك الآيات على قسمين هما[2]:

الأول: تكريم الجنس البشري عموماً لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[3]، فالإنسان مكرّم لكونه إنساناً أيا كان دينه أو انتماؤه بحسب القانون الإلهي الوارد في دستور الإسلام وهو القرآن الكريم وهو أمر مشترك بين الناس جميعا؛ لأنهم في الأصل خلقوا من نفس واحدة لقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[4].

الثاني: ان شريعة الإسلام تلتقي مع الشرائع السماوية الأخرى في التوحيد وهو فطرة الله التي فطر عليها الناس لقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[5] من جهة، ومن جهة أخرى ان القرآن الكريم جاء حافظا للشرائع السماوية السابقة فقد. حفظت التوراة والإنجيل في القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْحَقَّ ۖ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم

---

(1) تركت الباحثة الجوانب الأخرى لعالمية الإسلام لاسيما فيما يخص الجانب الكوني لها إذ ليس هنا محل بحثها.

(2) ظ/ بحوث في الفقه المعاصر، حسن الجواهري: 4/ 132.

(3) الإسراء: 70.

(4) النساء: 77؛ الأعراف: 189؛ الزمر: 6.

(5) الروم: 30.

(6) الأنبياء: 24.

مُّعْرِضُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾[2]، وبذلك فقد حُفِظ الذكر الإلهي كله منذ آدم عليه السلام إلى الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم في القرآن الكريم، فهو كتاب للبشرية جمعاء تحاور به موروثها الديني[3]، الذي تم تحريفه لفظا أو معنى من جهة، وينظم علاقتهم مع بعضهم بعضاً وفقاً لقنوانين ذلك الكتاب الحافظ للشرائع من جهة أخرى. وبذلك يتضح ان عالمية الإسلام تتميز بالتفاعل مع الآخر الديني من غير الإلغاء أو إقصاء، وبما انها قائمة على اساسين هما[4]:

1 ـ وحدة الأصل الإنساني التي تعني التأكيد أنّ الناس جميعاً مهما كان اختلافهم يرجعون إلى أصل واحد.

2 ـ التوحيد الذي جبلت عليه الفطرة الإنسانية، ولم يخل منه زمان أو مكان؛ لأنه القيم على إصلاح الإنسانية في حياتها[5].

فإن عالمية الإسلام اتخذت من الإنسان محورا لها، ولذلك فإن عالمية الإسلام: هي النظرة الإلهية الشاملة لكل ما يخص الإنسان بتشريع الدين القائم على أساس التوحيد.

---

(1) المؤمنون: 71.

(2) الشورى: 13.

(3) ظ/ العالمية الإسلامية الثانية، 340.

(4) ظ/ عالمية الخصوصية في الخطاب القرآني (بحث)، احميده النيفر، موقع مركز الدراسات القرآنية: http://www.alquran.ma/Article.aspx?C=5802

(5) ظ/ الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 2/ 37

ثالثاً: عالمية الإسلام في تنوع الخطاب القرآني

الخطاب في القرآن الكريم وإن كان موجها للناس جميعاً، إلا انه تنوع بحسب التنوع الديني للمخاطبين، مما يدل على ان عالمية الخطاب القرآني ومن ثمَّ عالمية الإسلام لم تغفل خصوصية المخاطبين وكانت حاضرة فيه بوضوح، إذ خاطب المؤمنين بشكل يختلف عما خاطب فيه المشركين، وخص المنافقين بخطاب آخر ينسجم مع الازدواجية النفسية والدينية التي كانت تغلب عليهم، ثم خاطب أهل الكتاب بخطاب خاص سواء كانوا من اليهود أو النصارى[1]، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ * يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]، وآيات أخرى ذكرت في مباحث سابقة، والبحث هنا ليس في صدد بيان طبيعة ذلك الخطاب بقدر ما يريد تأكيد خصوصيتهم في الخطاب القرآني، لكونهم اتباع شريعة سماوية وانّ عهدهم بالوحي سابق عن عهد المسلمين مما يميزهم بخبرات دينية تستوعب مالم يصل إلى المسلمين، وقد التفت القرآن الكريم لذلك ولم يساويهم بالخطاب مع المشركين أو المنافقين الا من اشرك منهم ونافق، وسيأتي في مبحث لاحق تفصيل سمات ذلك الخطاب واقسامه وطبيعته.

---

(1) ظ/ دراسات في تفسير النص القرآني، مجموعة من الباحثين: 2/ 167 ـ بحث (مبدأ شمولية القرآن واحاطته: المعنى والدلالات والاشكالات): محمد علي ايازي.

(2) آل عمران: 64 ـ 66.

والتنوع في الخطاب القرآني لأتباع الأديان الأخرى لاسيما التوحيدية منها يعطي (قيمة أخرى للعالمية القرآنية التي تعني حماية التنوّع وتكامل الخصوصيّات وتناسقها)(1)، وهكذا فإن الخطاب القرآني عمل على استيعاب التعدد الديني بعد الإقرار به(2)، وبذلك يكون القرآن الكريم عبر نصّه وخطابه قدّم عالمية الإسلام بنموذج معجز لا يمكن المجيئ بمثلها، إذ انفتح على الآخر الديني واستوعبه ضمن إطار الحرية الدينية واحترام المقدسات من جهة، وتصحيح المعتقدات المحرّفة ودعوته للرجوع إلى الصراط المستقيم من جهة أخرى.

رابعاً: التعددية الدينية من وجوه العالمية الإسلامية

الغاية من تعدد الشرائع يبينها قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾(3)، والبَلو المراد به ظهور موازين العقول في الانتفاع بما جاء في تلك الشرائع عن طريق العمل، ليتسابَق النّاس إلى إعمال مواهبهم العقليّة فتظهر آثار العلم وتقام الأدلّة على الاعتقاد الصّحيح، فيظهر التّفاضل بين أفراد نوع الإنسان حتّى يَبلغ بعضُها درجات عالية(4)؛ لقوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾(5)، بمعنى ان تعدد الشرائع والتمايز في درجات الإيمان غايته احياء تلك الشرائع الإلهية بالعمل بها، وهذا لايكون

---

(1) عالمية الخصوصية في الخطاب القرآني (بحث)، احميده النيفر، موقع مركز الدراسات القرآنية: http://www.alquran.ma/Article.aspx?C=5802

(2) ظ/ الخصوصية والعالمية، طه العلواني: 67.

(3) المائدة: 48.

(4) ظ/ التحرير والتنوير، ابن عاشور:

(5) الأنعام: 165.

الا بمعرفة ما لدى الآخر الديني والتفاعل التام معه على الصعيد العقدي والتشريعي والقيمي.

من هنا يتضح معنى وجوب الإيمان بالرسل والكتب السماوية السابقة، فالإيمان مدعاة للعمل. وبما ان عالمية الإسلام تعني التفاعل مع الآخر عبر التدافع والتسابق في الخيرات انطلاقا من مساحة المشتركات الإنسانية والدينية في ظل تأكيد خصوصية التنوع من غير تجاهل للتعدد القومي أو الديني[1]، فإن الإقرار بالتعددية الدينية واستيعابها ـ على نحو التقويم لما يحتاج منها إلى تقويم، وامضاء ما يتوافق منها مع تعاليم الإسلام الحنيف ـ هي من خصائص وسمات عالمية الإسلام.

وهذا التفاعل مع الآخر يقوم على مجموعة من الأسس اهمها: العدل والحرية والمساواة؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾[3]، وإلغاء الآخر الديني صورة من صور البغي[4] التي تستدعي الاكراه وهو خلاف العدل، مما يميز عالمية الإسلام بخصيصة أخرى وهي الوسطية.

خلاصة القول:

إن عالمية الإسلام لاتتقاطع مع الإقرار بالتعدد الديني، إذ انها تميزت من غيرها من جهة انفتاحها على الآخر ومراعاة خصوصيته الدينية، إضافة

(1) ظ/ العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، محمد عمارة: 13.
(2) النحل: 90.
(3) البقرة: 256.
(4) تقدم الحديث عن البغي والمراد منه في الفصل الأول ـ المبحث الاول.

إلى ان عمومية الدعوة بدخول الإسلام لاتعني إلغاء خصوصية الموحدين الذين سبقونا بالإيمان؛ لأن (من يتبع القيم الرسالية فهو على صراط مستقيم حتى ولو لم يلتزم بخط معين في هذا الاتباع)[1]، وإنما شملتهم دعوة خاصة إلى تصحيح ماحرف من دينهم والرجوع إلى صراط التوحيد الذي تلتقي عنده كل الشرائع السماوية.

المطلب الثاني: ظهور الإسلام على الأديان

من الآيات القرآنية التي كان لها أثر في نفي مشروعية التعددية الدينية، قوله تعالى:

* ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾[2].
* ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾[3].

إذ ان الآيات الكريمة تشير إلى ما يتعلق بظهور الإسلام على بقية الأديان، حتى عدّها المفسرون وعداً إلهياً لا بدّ من تحققه، وفي ظل ظهور الإسلام على بقية الأديان لن يبقى لها وجود، (فلو استمرت الأديان في موازاة الإسلام على احقيتها لم يكن هناك مجال لكي يظهر الله دينا ما من الأديان الحق)[4]، ومن ثمَّ اتباع غير الإسلام باطل لا يمكن قبوله ولا نجاة له في الآخرة.

---

(1) من هدى القرآن، محمد تقي المدرسي: 3/ 467.
(2) التوبة: 33؛ الصف: 9.
(3) الفتح: 28.
(4) القرآن والتعددية، محمد قراملكي: 60.

مسألة ظهور الدين على الدين كله تحتاج إلى بحث دقيق في عموم النص القرآني، فلابد من الوقوف عند المراد بدين الحق، ومن ثم معنى الظهور وكيفيته، وبذلك تكون الرؤية أوضح فيما يخص علاقة ظهور الإسلام على بقية الأديان السماوية بوجود تلك الأديان وبقائها، وذلك كما يأتي:

أولاً: دين الحق في النص القرآني

جاء لفظ الدين مضافا إلى الحق في القرآن الكريم في أربعة موارد، ثلاثة منها تقدم ذكرها في صدر المطلب فيما يتعلق بظهور الدين، والرابعة في سورة التوبة في قوله تعالى: ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ﴾[1]، وانقسم المفسرون في المراد من «الدين الحق» على رأيين هما:

الأول: ان المراد به دين الإسلام، وأضيف إلى الحق لأن غير دين الإسلام باطل، فلا يوجد دين آخر يماثله في كونه حقاً[2]، فهو الثابت الناسخ لسائر الأديان ومبطلها[3].

الثاني: هو الدين الذي أنزله اللّه على أنبيائه[4]، وسمي بالحق لأنه يهدي إليه لما فيه من التسليم لإرادة الله التشريعية المنبعثة عن إرادته التكوينية[5]، لقوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَـٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَـٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا

---

(1) التوبة: 29.

(2) ظ/ تفسير مقاتل بن سليمان، مقاتل بن سليمان الازدي(ت150هـ): 2/ 167؛ جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري: 14/ 198؛ الكشاف جار الله الزمخشري: 195/1.

(3) ظ/ انوار التنزيل، البضاوي: 3/ 77.

(4) ظ/ تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي: 10: 91.

(5) ظ/ الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 9/ 241.

﴿لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾(1) ومن يدين به يجب ان يتحقق عنده التسليم النفسي والخضوع القلبي للشريعة الإلهية(2)، وبذلك يكون المراد من دين الحق هو دين التوحيد عموما.

وما يدل على رجحان الرأي الثاني في بيان معنى «دين الحق» الأمر الإلهي في القرآن الكريم باتباع «ملة إبراهيم حنيفا» ومعنى الحنيف هو: (المائل عن كل دين باطل إلى دين الحق)(3)، اضافة إلى ان كل شريعة من الله سبحانه هي شريعة حق لما فيها من هدى ونور، لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾(4) وقوله: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾(5) وتحريف تلك الشرائع هي محاولة لإطفاء نور الله تعالى ويأبى سبحانه الا ان يتم نوره؛ لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾(6)، وقوله: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾(7)، واتمام النور إنما يكون بظهور دين التوحيد الذي جاءت به تلك الشرائع؛ ولذلك أعقبت آيات إتمام النور بآيات ظهور الدين، مما يؤكد ان السياق القرآني ناظر إلى كون دين الحق الذي وعد الله سبحانه بإظهاره واعلاء كلمته هو التوحيد بكل مصاديقه التي تم اخفاءها واضاعتها وتحريفها؛ لقوله تعالى في نهاية الآية «ولو كره المشركون»، والشرك يقابله التوحيد.

---

(1) الاحقاف: 30.
(2) ظ/ من هدى القرآن، محمد تقي المدرسي: 4/ 155.
(3) مدارك التنزيل، حافظ الدين النسفي: 1/ 133.
(4) المائدة: 44.
(5) المائدة: 46.
(6) التوبة: 32.
(7) الصف: 8.

ثانياً: معنى ظهور الدين

يذكر صاحب العين أن الظهور في اللغة هو (بُدُوُّ الشَّيءِ الخفِيّ، والظَّفَرُ بالشَّيء، والاطِّلاع عليه، فظَهَرْنا على العدوَّ، والله أظهرنا عليه، أي: أَطْلَعَنا)[1]. والظهور من ظهر وهو (أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى قُوَّةٍ وَبُرُوزٍ، مِنْ ذَلِكَ: ظَهَرَ الشَّيْءُ يَظْهَرُ ظُهُورًا فَهُوَ ظَاهِرٌ، إِذَا انْكَشَفَ وَبَرَزَ)[2]، وظهر عليه غلبه[3].

وبذلك يكون المعنى اللغوي للظهور يدور بين البدو بعد الخفاء وبين القوة بالظفر، مما يفهم منه ان ظهور «الدين على الدين كله» من جهة اللغة يعني انكشافه بعد خفاء واطلاعه على غيره من الأديان بما لديه من قوة للظفر بها وغلبتها.

أما معنى «ظهور الدين على الدين كله» لدى المفسرين من قدامى ومحدثين فهو اعلاء دين الإسلام على الأديان جميعها بالحجة والحكم والغلبة والقهر لها، حتى لايبقى على وجه الأرض دين الا غلبه وانتصر عليه، وفي الآية دلالة على عالمية الإسلام، ووعد بغلبته على سائر الملل والأديان[4]، ولكن هل معنى غلبة الإسلام على الأديان الأخرى يعني زوال تلك الأديان لاسيما التوحيدية منها؟

اقول: إن المعنى اللغوي وما ذهب إليه المفسرون في بيان المراد من

---

(1) العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي: 4/ 37.
(2) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: 3/ 471.
(3) ظ/ القاموس المحيط، الفيروزابادي: 1/ 434.
(4) ظ/ جامع البيان، الطبري: 3/ 453؛ التبيان، الطوسي: 5/ 209؛ مفاتيح الغيب، الفخر الرازي: 16/ 40؛ الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 8/ 8؛ الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 9/ 247؛ وغيرها.

ظهور الدين، يتضح ان الظهور لايحمل معنى زوال الظاهر عليه؛ وهذا ما التفت إليه القرطبي في أحكامه إذ قال: (لَيْسَ الْمُرَادُ بِالظُّهُورِ أَلَّا يَبْقَى دِينٌ آخَرُ مِنَ الأديان، بَلِ الْمُرَادُ يَكُونُ أهل الإسلام عَالِينَ غَالِبِينَ)[1]، ثم يضيف ان الظهور إذا كان من الاظهار فهو يعني (أَلَّا يَبْقَى دِينٌ سِوَى الْإسلام فِي آخِرِ الزَّمَانِ)[2]، ومسألة ظهور الإسلام في آخر الزمان تحتاج إلى تفصيل سيأتي لاحقا، ولكن حتى لو كان المراد من قوله تعالى ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ الاظهار وليس الظهور، فهو أيضاً لايعني انعدام وجود الأديان الظاهر عليها؛ لأنه سيتضح بالتفصيل الآتي ان أهل الملل السماوية اما أن يسلموا وإما أن يدفعوا الجزية، وفي حال دفعهم للجزية يعني بقاءهم على دينهم، مما يعني بقاء أديانهم.

ثالثاً: كيفية ظهور دين الحق على الدين كله

تعددت آراء المفسرين في كيفية غلبة دين الحق وظهوره على بقية الأديان ويمكن اجمالها فيما يأتي:

1 ـ الظهور بالإخبار والإطلاع

يقول البغوي: ان الضمير المتصل في «ليظهره» يرجع إلى الرسول الأعظم ﷺ، وعلى هذا الأساس تدل الآية على أن الله سبحانه أرسل النبي بالهداية ودين الحق؛ ليعلمه شرائع الدين كلها فيظهره عليها حتى لا يخفى عليه منها شيء، وهو رأي نسبه البغوي لابن عباس[3]، مع ان العلامة

(1) الجامع لأحكام القرآن، شمس الدين القرطبي: 18/ 86.

(2) م.ن

(3) ظ/ معالم التنزيل في تفسير القرآن، حسين بن مسعود البغوي (ت 510هـ): 2/ 340.

الطباطبائي قد استبعد أن يكون الضمير راجعاً للرسول[1]، إلا انه وجه لايخلو من صحة؛ لأن الدين الحق ـ في ضوء ماتقدم ـ كي يظهر على الأديان كلها لا بدّ له من مُظهِر، ولكي يتمكن المظهر من إظهار دين الحق لا بدّ أن يكون مطلعا على الشرائع السماوية السابقة، لكي تكون له الحجة في ذلك الاظهار من جهة، وله الاحقية في الاتباع من جهة أخرى.

2 ـ الظهور بالغلبة الفكرية والبرهانية

يذكر أبو إسحاق الثعلبي ان ظهور الدين على الأديان كلها يكون بالحجج الواضحة والبراهين القاطعة فتكون حجة هذا الدين أقوى[2]، الا ان الفخر الرازي يرفض هذه الكيفية في الغلبة؛ لأن صياغة الآيات تدل على أنه سبحانه يعِد ويبشر بأمر لم يتحقَّق ساعة نزولها، في حين أن غلبة الدين الإسلامي على سائر الأديان بالحجج الواضحة والبراهين القاطعة شيء قد حصل في بداية الأمر، فكل من الوعد والبشارة يخص أمراً لم يتحقق؛ بل إن تحققه سيكون في المستقبل[3].

اقول: ان الظهور أمر تشكيكي[4] ذا مراتب، بمعنى انه درجات مثلما للإيمان درجات، فقد يكون الدين ظاهراً على غيره من الأديان بالبراهين والحجج بدرجة ما في وقت نزول الآية أو حتى بعد نزولها، ولكن بأعلى

---

(1) ظ/ الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 9/ 247.

(2) ظ/ الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق الثعلبي(427هـ): 5/ 36.

(3) ظ/ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي: 16/ 33.

(4) الأمر التشكيكي هو الكلي المتفاوتة أفراده في صدق مفهومه عليها كالبياض مثلاً فإنه مفهوم كلي ينطبق على بياض الثلج وبياض القرطاس، ولكن بياض الثلج أشد من بياض القرطاس مع أن كليهما بياض، ويقابله الكلي المتواطئ فإنه المتوافقة أفراده فيه كالإنسان بالنسبة إلى أفراده فإنهم متساوون في الإنسانية. (ظ/ المنطق، محمد رضا المظفر: 71).

درجات الظهور لم يظهر بعد وهو ماسيكون في المستقبل، ولذلك لايمنع تحققه فيما سبق البشارة به فيما هو آت مستقبلا.

3 ـ الغلبة بتسلط المسلمين على جميع أهل الأديان والملل

يبين الطبري في تفسيره ان ظهور الإسلام على بقية الأديان هو أن (يبطل الله به الملل كلها حتى لا يكون دين سواه)[1]، ويوافقه الآلوسي بقوله: (ليعليه على جنس الدين بجميع أفراده أي ما يدان به من الشرائع والملل فيشمل الحق والباطل.. وإظهاره على الحق بنسخ بعض أحكامه المتبدلة بتبدل الاعصار، وعلى الباطل ببيان بطلانه، وجوز غير واحد، ولعله الأظهر بحسب المقام، أن يكون إظهاره على الدين بتسليط المسلمين على جميع أهل الأديان)[2]، ثم يوضح الالوسي كيفية تسلط المسلمين على غيرهم من الأديان وذلك بقتالهم ووعد الله سبحانه بفتح البلدان لهم وذلك بخروج المهدي ونزول عيسى عليه السلام[3].

وفي نقد هذه الكيفية من ظهور دين الحق سواء كان دين التوحيد عموماً أم الإسلام خصوصا أمور عدة منها:

* إنّ الإسلام نهى عن الاكراه في الدين، وتسلط المسلمين على غيرهم من أهل الملل بشكل لايبقى معه وجود لأهل ملة أخرى يعني اكراههم على الاعتقاد به، وعندها لاتكون غلبة بالمعنى القرآني، وإنما تسلط قهري وحاشا لله تعالى ان يظهر دينه بذلك، نعم يكون الدخول للإسلام عن طريق الاقتناع بالحجج والبراهين إذ لايبقى دين الا هو، عن قناعة ورضا لا عن قهر وتسلط.

---

(1) جامع البيان في تأويل أي القرآن، ابن جرير الطبري: 21/ 320.

(2) روح المعاني، الالوسي: 13/ 275.

(3) م.ن.

* إنّ القتال في الإسلام لايكون الا على من اعتدى أو بغى، (فلا تجوز مقاتلة العدو ما لم يشهر سيفا ولم يبدأ بقتال)[1]، وذلك ما صرح به النص القرآني في قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ * وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ * فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ * وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾[4]، والإطلاق في الآيات الكريمة يقتضي النّهي عن كلّ اعتداء صغيراً كان أم كبيراً، (سواء كان في الابتداء بالقتال أم في التجاوز في القتل أم في المكان، وسواء كان في النفس أم في المال أم في العرض أم في الأدب في الكلام أم في الفعل وغير ذلك)[5]، وحتى المعتدي إذا جنح للسلم فلا قتال[6]، لقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾[7].

ومن ذلك يظهر ان قتال أهل الشرك والكفر ليس بعنوان شركهم أو كفرهم، بل بعنوان اعتدائهم وبغيهم ـ وهذه نقطة مهمة جدّاً لا بدّ من بحثها في بحث مستقل ليس هنا مقامه ـ فإذا كان الإسلام لايرتضي ابتداء الآخر بقتال فكيف يفرض وجوده وسلطته بالقتال؟!

---

(1) الأمثل، مكارم الشيرازي: 2/ 19.
(2) البقرة: 190 ـ 193.
(3) التوبة: 36.
(4) الحجرات: 9.
(5) ظ/ مواهب الرحمن، عبد الاعلى السبزواري: 3/ 130.
(6) ظ/ الاء الرحمن، محمد جواد البلاغي: 1/ 166.
(7) الأنفال: 61.

ويخلص من ذلك ان القول بتسلط المسلمين على أهل الأديان الأخرى بالقتال **لا** صحة له لمخالفته النص القرآني.

وبذلك يتضح ان لاظهار دين الحق على كل دين بعدين:

الأول: البعد المعرفي وذلك بظهوره بالحجج والبراهين وبالاطلاع على أحكام الشرائع السماوية الأخرى وتفعيلها ورفع التعطيل عنها مالم تكن منسوخة في الإسلام.

الثاني: البعد الدفاعي العسكري الذي يحصن دين الحق من الاعتداء عليه أو على الإنسانية عموما.

وهذا الجمع بين الأمرين هو الأكثر مناسبة لكيفية إظهار الإسلام على بقية الأديان، لما فيهما من هيمنة تتوافق مع معنى الهيمنة القرآنية التي تم بحثها سابقا، ولكن يبقى تساؤل: ان كانت هيمنة الإسلام امراً ثابتاً وحاصلاً في عصر الرسالة فما وجه البشارة بحصوله مستقبلا؟

رابعاً: إظهار الدين بتطبيق هيمنته

كون القرآن الكريم مهيمنا على ماسبقه من كتب سماوية ومن ثمَّ فالإسلام يكون مهيمنا على غيره من الشرائع السماوية، هو أمر نظري لم يطبق على ارض الواقع بصورته التامة إلى يومنا هذا، وتمام تطبيقها إنما يكون بنفاذ قوانينه في الأرض وحاكميتها على الجميع[1]، فلا معنى ولا أثر لسيادة الإسلام بالكثرة الظاهرية والغلبة العسكرية وفرض سلطته بقوة السيف وأحكامه معطلة أو محرفة، وإذا فرضت سيادة الإسلام وغلبته على أهل

(1) ظ/ من سيظهر دين الله، مرتضى الشيرازي: 11.

الملل بالقوة والتسلط عليهم، فهو دليل على افتقار الإسلام للحجة؛ لأن الفكر القائم على أساس القمع هو فكر سقيم يعاني من نقص معرفي وقيمي، وحاشا الإسلام أن يكون كذلك؛ لأنه الدين الكامل لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[1]، اضافة إلى ان عبارة «ليظهره على الدين كله» إنما (تشير إلى ظهور الدين الحق على جميع الأديان عن طريق معرفة الهدى، بمعنى أن الناس لهم دين لكنهم في ضلال وليس هو الدين الحق)[2]، ومعرفة الدين عن هدى لا يكون بالاكراه أو بالسيف والقتال وماشاكل، وإنما بالحجج والبراهين والاستدلال العقلي واعمال الفكر، ومحاججة الآخر بما يؤمن ويعتقد به.

ولكن لا بدّ لهذا الهدى من هادي ولتلك الهيمنة القرآنية من مطبق؛ ولذلك ذكر المفسرون ان آيات ظهور الدين إنما يأتي تأولها عند خروج المهدي ونزول عيسى عليه السلام[3].

وبذلك يتضح ان ظهور دين الحق لايعني زوال بقية الأديان، ولكن يبقى السؤال عن مستقبل تلك الأديان في ظل ظهور الإسلام عليها، كيف سيكون وضع اتباعها وماهو مصيرهم؟ هذا ما سيأتي بحثه في المطلب الآتي.

---

(1) المائدة: 3.

(2) طور الاستخلاف، عالم سبيط: 106.

(3) ظ/ جامع البيان، الطبري: 3/ 453؛ التبيان، الطوسي: 5/ 209؛ مفاتيح الغيب، الفخر الرازي: 16/ 40؛ الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 8/ 8؛ الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 9/ 247؛ وغيرها.

المطلب الثالث: مستقبل الأديان السماوية في عصر إظهار الدين

إذا كان إظهار الدين على الدين كله وظهوره لايكون الا في عصر خروج الإمام المهدي والنبي عيسى ﷺ بحسب ماذكره كثير من المفسرين، فإن الاخبار والروايات الواردة في بيان ملامح واحداث ذلك العصر تشير إلى وجود مستقبل للأديان السماوية فيه، فقد اتفق المسلمون عموماً على خروج المهدي في آخر الزمان وانه من عترة الرسول الأعظم، على الرغم من اختلافهم في كونه مولود أم سيولد فيما بعد، إلا ان هناك اتفاقاً مجملاً على ما سيكون في عصر ظهوره من احداث[1]، ويهم البحث منها مايتعلق بكيفية التعامل مع اتباع الشرائع السماوية، فيما إذا كان تعامل اقصاء وإلغاء، أو إقرار وبقاء وكما يأتي:

أولاً: إظهار التوراة والإنجيل كما انزلت

مشكلة تحريف الكتب السماوية السابقة تشكل عائقا امام قبول ان اتباعها على حق أو لهم نصيب من النجاة في الآخرة، لما يبتني عليها من اعتقادات محرفة فيها من الغلو والفساد مالا يقبله عاقل، ولكن بمجرد ارتفاعها ستحل إشكالية قبول الآخر؛ لأنه عندها سيدين الجميع بالدين الحق الذي اراده الله سبحانه ان يدينوا به، ولذلك فإن الخطوة الأولى في إظهار دين التوحيد هو المجيئ بالإنجيل والتوراة كما انزلت لتكون إلى جنب القرآن الكريم في حكومة الإنسانية. فقد نقلت كتب العامة والامامية (عدة اخبار انّ الكتب السماوية الأصلية في غار في انطاكية وانّه ـ المهدي عليه السلام ـ سوف يخرجها من هناك)[2]، منها:

---

(1) ظ/ المهدي في الفكر الإسلامي، ثامر العميدي: 25 ـ 38.

(2) النجم الثاقب، ميرزا حسين النوري الطبرسي: 1/ 259.

ماروي عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام أنه قال: (إذا قام القائم منا سار إلى أنطاكية[1]، فيستخرج منها التوراة)[2] وجاء في حديث آخر قوله عليه السلام: (إذا قام قائم آل محمد أوتي عصى موسى، وأخرج التوراة من أنطاكية)[3]، وأيضاً قوله عليه السلام: (ويستخرج التوراة وسائر كتب الله عز وجل من غار بأنطاكية)[4]، وهناك اخبار مماثلة عن استخراج التوراة والإنجيل[5].

وذكرت مصادر عدة ان العلة من استخراجها هي للاحتجاج بها[6]، في حين ان مجرد الاحتجاج ليس داعياً لاستخراجها؛ لأن كلاً من اليهود والنصارى لايعرفون تلك الكتب الأصيلة بل يعرفون ما بقي منها في كتبهم التي بين ايديهم، مما يعني ان الاحتجاج بها قد لايكون مجديا مع أهل الكتاب، ولذلك لا بدّ من وجود أسباب أخرى لاستخراجها كي تكون حجة على اتباعها لكي يصح الاحتجاج بها منها (هداية الناس بهذه الكتب بعد الظهور)[7]، ولهذه الهداية كيفية تثبت ما مرّ سابقا حول المراد من الهيمنة القرآنية على بقية الكتب السماوية.

ثانياً: الحكم بالتوراة والإنجيل

بعد إظهار الكتب السماوية الأصيلة كما أنزلت، ولتحقيق هداية أهل الكتاب إلى الدين الحق كي يظهر على كل دين وملّة، لا بدّ من تفعيل

---

(1) انطاكية: من الثغور الشامية بينها وبين حلب يوم وليلة (معجم البلدان، ياقوت الحموي: 1/ 382).

(2) شرح الاخبار، القاضي النعمان المغربي (ت 363هـ): 3/ 387.

(3) م.ن: 3/ 802.

(4) الغيبة، ابن أبي زينب النعماني (ت380هـ): 243.

(5) ظ/ الفتن، نعيم بن حماد المروزي (ت 288هـ): 220.

(6) ظ/ معجم احاديث الامام المهدي، علي الكوراني: 2/ 525.

(7) تاريخ مابعد الظهور، نحند صادق الصدر: 606.

الأحكام التي جاءت بها تلك الكتب وهي التوراة والإنجيل لما فيها من هدى ونور بصريح النص القرآني، وهذا ماسيكون في زمن ظهور الدين وعلى يد المهدي المنتظر عليه السلام وهذا ما جاء في حديث الإمام الباقر عليه السلام: بقوله: (إذا قام قائم أهل البيت قسّم بالسوية، وعدل في الرعية... ويحكم بين أهل التوراة بالتوراة، وبين أهل الإنجيل بالإنجيل، وبين أهل الزبور بالزبور، وبين أهل القرآن بالقرآن..)[1]، والرواية إذا ضمت إلى الآيات القرآنية التي نصت على ضرورة الحكم بما أنزل الله في كتبه منها قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾[3]، تعطي دليلا قاطعا مفاده:

لإقامة الحكم العادل ينبغي أن تنزل كل الكتب السماوية إلى حيز التطبيق وكل منها على من يؤمن بها، وقد وصف من يعصي حكم التوراة بالكافرين تارة وبالظالمين أخرى، ومن يعصي حكم الإنجيل بالفاسقين، إلا ان الأمر الأعلى في الحكم بتلك الكتب هو للحكم الإسلامي الذي أنزله الله تعالى في القرآن، إذ ان ما يقوم به المهدي المنتظر عليه السلام إنما هو تطبيق لذلك

---

(1) الغيبة، ابن أبي زينب النعماني: 243.
(2) المائدة: 44.
(3) المائدة: 47 ـ 48.

التأكيد القرآني[1]، وقد مرّ في مباحث سابقة رواية مقاربة للرواية التي هي مدار البحث عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في حال لو ثنيت له وسادة الحكم، مما يدل على أمور عدة منها:

الأول: ان الإسلام وان كان دينا جاء به الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله إلا انه دين لأهل الكتاب أيضاً؛ لأنه يطبق أحكامهم عليهم من غير ظلم أو جور، وهذا مايميزه من بقية الأديان ولذلك فهو غالب لها ظاهر عليها.

الثاني: ان دين التوحيد عموماً والإسلام على وجه الخصوص لا بدّ له من مظهِر ـ وان كان ذلك لايتحقق الا في آخر الزمان ـ إذ يكون عالما ومطلعا اطلاعا دقيقا على كل ما انزله سبحانه في شرائعه السابقة، كي يتمكن من الحكم بما جاء فيها.

الثالث: ان الهداية لا تتحقق ودين الله لايظهر على كل دين، إلا بتطبيق أحكامه النازلة في كل كتاب انزله سبحانه وبيان ماهو ثابت منه أو منسوخ وتفعيل تلك الأحكام واخراجها من حيز النظرية إلى التطبيق، وهذه هي الهيمنة بعينها.

وإذا تحقق ذلك سيتحقق العدل والقسط على يد الإسلام، فلا ظلم ولاعدوان ولا جور على أحد لا من المسلمين ولا من أهل الكتاب، وفي حال رؤية الآخر للعدل الإلهي المقام في الأرض من قبل حاكم الإسلام عندها سيدخل الإسلام طوعا من غير قتال ولا اكراه.

ثالثاً: إقرار أهل الكتاب على دينهم

عند قراءة الاخبار فيما يخص معاملة الإمام المهدي المنتظر عليه السلام لأهل

---

(1) ظ/ تاريخ مابعد الظهور، محمد صادق الصدر: 607.

الكتاب، يتضح ان سيرته فيهم كسيرة جده المصطفى ﷺ ففي حال عدم دخولهم الإسلام يبقون على دينهم وتؤخذ منهم الجزية وهذا ماذكرته جملة من التفاسير منها: ما نسب لابن عباس قوله: (لَا تقوم السَّاعَة حَتَّى لَا يبْقى أحد إِلَّا دخل فِي الْإسلام أو أدّى إِلَيْهِم الْجِزْيَة)[1]، ومثله نقله الفراء في معاني القرآن[2]. ونقل القرطبي في تفسيره آية إظهار الدين قول السدي وهو: (ذَاكَ عِنْدَ خُرُوجِ الْمَهْدِيِّ، لَا يَبْقَى أحد إِلَّا دَخَلَ فِي الْإسلام أو أَدَّى الْجِزْيَةَ)[3].

أما الاخبار التي نقلت ان الإمام المهدي لايقبل الجزية وانه يحمل أهل الكتاب على الإسلام[4]، وبعيدا عن مدى سلامة سندها، فهي لا يمكن قبولها من جهتين:

الأولى: انها مخالفة لقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾وحمل أهل الكتاب على الإسلام يعني ارغامهم على ذلك وهو الاكراه بعينه.

الثانية: إذا كان أخذ الجزية من أهل الكتاب وقبولهم في ذمة الإسلام حكماً شرعياً ثابتاً، فتغييره اما نسخ له، ومعلوم ان لانسخ بعد الرسول الأعظم[5]، وإما تعطيل له وهو مما لايتوافق مع مهام الإمام المهدي عليه السلام في احياء معالم الدين والشريعة، واخذ الجزية واحدة من تلك الأحكام المعطلة في زمن الغيبة ولذلك ورد في الاخبار انه عليه السلام يضع الجزية، ومعنى وضع الجزية ليس رفعها بل تشريعها وتفعيل العمل بها[6].

---

(1) تنوير المقباس، ينسب لابن عباس، جمعه مجد الدين الفيروزابادي (ت 817هـ): 470.
(2) ظ/ معاني القرآن، أبو زكريا يحيى الفراء (ت 207هـ): 3/ 68.
(3) جامع الاحكام، القرطبي: 8/ 121.
(4) ظ/ بحار الانوار، المجلسي: 52/ 383.
(5) ظ/ إعلام الورى بأعلام الهدى، الطبرسي: 2/ 310.
(6) ظ/ تاريخ مابعد الظهور، محمد صادق الصدر: 876.

وهذا ما التفت إليه الطبرسي في إعلام الورى بقوله: (انا لم نعرف ما تضمنه السؤال من أنه لا يقبل الجزية من أهل الكتاب.. فإن كان ورد بذلك خبر فهو غير مقطوع به)[1]، وهذه الضريبة المالية التي يدفعها أهل الكتاب بحسب الشروط المثبتة في المباحث الفقهية واهمها التراضي[2]، تدل على أمرين:

الأول: ان امتثال اتباع الأديان الأخرى لدفع الجزية من غير اكراه هو بحد ذاته غلبة وسيادة للإسلام على غيره من الأديان؛ لأنه امتثال لتشريع إسلامي.

الثاني: ان أهل الكتاب لهم دور في البنية الاقتصادية للإسلام كما للمسلمين من دور في دفع الزكاة والخمس، وبذلك ليس هناك إلغاء لدور اتباع الأديان الأخرى في حال ظهور الإسلام على الدين كله.

ومما تقدم يظهر ان سيادة الإسلام وغلبته لاتعني انهاء وجود الأديان الأخرى، هذا ان حمل الإسلام على معناه الخاص، اما في حال حمله على المعنى العام وهو التوحيد والتسليم لله سبحانه فهذا يعني ان الأديان التوحيدية ستظهر على غيرها من الأديان الوضعية أو السماوية التي فيها شائبة الشرك بفعل التحريف، وبذلك لايتعارض مفهوم وكيفية إظهار الدين الحق على الدين كله مع موضوع التعدد الديني.

---

(1) إعلام الورى بأعلام الهدى، الطبرسي: 2/ 310.
(2) ظ/ الجزية واحكامها، علي أكبر الكلانتري: 24.

المبحث الثالث

موقف القرآن الكريم من أهل الكتاب

تكمن أهمية دراسة موقف القرآن الكريم من أهل الكتاب من حيث: دعوتهم إلى الإسلام، وبيان كفرهم وإيمانهم، والبراءة منهم وعدم موالاتهم، في الأثر المتولد من ذلك الموقف في نفي التعددية الدينية، إذ وظفت الآيات القرآنية الحاكية عن أهل الكتاب في الاستدلال على حصرية الدين بالإسلام ـ بمعناه الخاص ـ وان لا دين مقبول عند الله سواه إضافة للادلة التي تقدم بحثها، وبذلك يمكن بحث الموقف القرآني من أهل الكتاب عبر المطالب الآتية:

المطلب الأول: دعوة أهل الكتاب إلى الإسلام

من أدلة الاتجاه الحصري في الدين والتي كان لها أثر واضح في نفي مشروعية التعدد الديني، هي الآيات القرآنية التي تضمنت دعوة أهل الكتاب للإسلام[1]، إذ ان آيات عدة خاطبت أهل الكتاب على نحو الخصوص بمجيئ الرسول الخاتم ﷺ اليهم، مما يدل على انهم مدعوون لدخول الإسلام قبل غيرهم، ومن ثمَّ فإن بقاءهم على دينهم باطل وغير مقبول[2].

(1) ظ/ التعددية الدينية في القرآن الكريم، محمد بهرامي: 37.

(2) ظ/ القرآن والتعددية، محمد قراملكي: 58.

إنّ الآيات القرآنية التي خاطبت أهل الكتاب تتضمن دعوات عدة منها ما تقدم بحثه مما يتعلق بالرجوع والاجتماع على كلمة سواء وعدم المغالاة في الدين ومنها ما يتعلق بمحور المبحث، الا ان تلك الآيات الكريمة لاتحمل دعوة صريحة إلى أهل الكتاب بالدخول إلى الإسلام، وللتفصيل في ذلك لا بدّ من بحث ما يأتي:

أولاً: دعوة أهل الكتاب إلى الإيمان بالقرآن الكريم

في أكثر من آية جاء أمر الله سبحانه إلى أهل الكتاب ان يؤمنوا بالقرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم﴾[2]، ففي تصديقهم بالقرآن تصديقًا منهم للتوراة والإنجيل[3]، لما بين تلك الكتب من توافق في التوحيد والنبوة والاخبار وجملة من الشرائع[4]، ويفهم من ذلك ان (الْإيمان بِالْقُرْآنِ مُؤَكِّدًا لِلْإيمان بِالتَّوْرَاةِ وَالْإنجيل فَكَأَنَّهُ قِيلَ لَهُمْ: إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْمُبَالَغَةَ فِي الْإيمان بِالتَّوْرَاةِ وَالْإنجيل فَآمِنُوا بِالْقُرْآنِ فإن الْإيمان بِهِ يُؤَكِّدُ الْإيمان بِالتَّوْرَاةِ وَالْإنجيل)[5]، وبالتالي فإن دعوة أهل الكتاب إلى الإيمان بالقرآن الكريم إنما هي دعوة إلى الإيمان بكتبهم التي انزلها الله سبحانه، فهم ليسوا على شيء من الحق حتى يقيموا ماجاء فيها من اوامر ونواه لقوله تعالى: ﴿قُلْ

---

(1) البقرة: 41.

(2) النساء: 47.

(3) ظ/ جامع البيان، الطبري: 1/ 160.

(4) ظ/ الكشف والبيان، أبو إسحاق الثعلبي: 1/ 178.

(5) مفاتيح الغيب، الرازي: 3/ 483.

﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَسۡتُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡۗ﴾[1]، وبما انها حرفت فقد جاء القرآن الكريم ليبين ما تم تحريفه واخفاءه منها؛ ليصح إيمانهم بها، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرٗا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ﴾[2]، والاية فيها إشارة دقيقة يجدر الوقوف عندها وهي: ان مهمة الرسول ليس الدعوة إلى التوحيد فقط، بل له مهمة أخرى لاتقل شأنا عن الدعوة وهي كونه مبيّناً، فلعل قائل يقول: إذا كانت التعددية مشروعة والدين اللاحق لا ينسخ الدين السابق فما الحكمة من مجيء دين جديد إذا كان السابق ساري المفعول، وهذا ماتم بيانه في فصل سابق، الا ان الآيات القرآنية أشارت إلى سبب ومسوغ آخر لتعدد الشرائع وهو ان الشريعة اللاحقة مبينة ومجددة للشريعة السابقة لاسيما إذا تعرضت السابقة للتحريف والاخفاء، وبذلك يتأكد معنى الهيمنة الذي سبق بيانه.

ثانياً: بشارة التوراة والإنجيل بمجيئ رسول الإسلام

قد يشكل على الباحث ان دعوة أهل الكتاب للإيمان بالقرآن الكريم وان كانت دعوة لتأكيد الإيمان بالتوراة والإنجيل واقامتهما، إلا انهما تضمنا البشارة بمجيئ رسول الإسلام ﷺ، ومن ثمَّ فإن الدخول في الإسلام هو جزء من الإيمان بما جاء في كتبهم.

وهو إشكال صحيح فيما لو كانت البشارة موجبة للإيمان بما تم التبشير به، أما كونها مجرد اخبار بما سيكون من غير الزام إيماني فلا مجال للاشكال.

---

(1) المائدة: 68.

(2) المائدة: 15.

وذلك يكون مدعاة للتساؤل: هل يترتب على الاخبار بما سيكون مستقبلا إيمان به، أو انه شاهد ودليل على صدق المبشر مما يكون مدعاة لزيادة الإيمان به؟

وبالرجوع إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[1]، يتضح ان الآية تحكي عما قاله نبي الله عيسى عليه السلام لبني إسرائيل ودعوته لهم واخبارهم بما سيكون؛ لأن التبشير إنما هو: الاخبار بما وقع قولا كان أو حدثا على سبيل الفرح والسرور أو السوء والشر من المخبر الأول بالخبر الصادق السار غالبا[2]، إذ يبسط له أسارير الوجه[3]، أو يتغير له لون البشرة لتأثيره في القلب سواء كان من الفرح أو من الغمّ[4]، والتعبير عن البشارة بأنها اخبار لما وقع يعني اما وقوعه فعلا حال الاخبار أو انه سيقع لاحقا، فهو واقع في علم الله سبحانه بكل الاحوال.

وبذلك فإن بشارة عيسى عليه السلام بمجيئ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم من بعده دليل على صدق عيسى عليه السلام من جهة، ومدعاة إلى زيادة الإيمان به لوقوع ما بشر به من جهة أخرى، مما يدل على ان البشارة إذا كان يترتب عليها إيمان واعتقاد فهو إيمان بحقانية المبشِر وصدق دعواه، وليس إيماناً واعتقاداً بالبشارة نفسها إلا إذا كانت مصحوبة بأمر الإيمان به، ولم يأتِ في الآية الكريمة أمر باتباع الرسول المبشر بمجيئه، وبالرجوع إلى سياق الآية يظهر ان نبي الله عيسى عليه السلام (إنما كان مرسلاً بتأييد شريعة موسى، والتذكير بها

---

(1) الصف: 6.

(2) ظ/ مجمع البيان، الطبرسي، 1/123.

(3) ظ/ الأمثل، مكارم الشيرازي: 2/ 438.

(4) ظ/ تفسير فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني: 3/ 249.

وتغيير بعض أحكامها)[1]، ومبشرا بما سيكون من بعده، بمعنى انه ذكرّ بني إسرائيل بما كان وبيّن لهم ما سيكون، (ليكون ذلك من معجزات عيسى عليه السلام عند ظهور محمد ﷺ، وهذا يجوز أن يقتصر عيسى فيه على إعلام اللّه له بذلك دون أمره بالبلاغ)[2]، مما يعني ان بشارة التوراة والإنجيل بمجيئ الرسول الخاتم ﷺ لاتعني الزام أهل الكتاب الإيمان به، بل الزامهم الإيمان بصدق أنبيائهم وحقانية ما جاء في كتبهم.

ثالثاً: ميثاق نصرة أهل الكتاب للرسول ﷺ

من الآيات القرآنية التي قد يفهم منها الزام أهل الكتاب دخول الإسلام وترك دينهم، آية الميثاق الذي اخذه الله سبحانه منهم في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[3]، إذ اتفقت كلمة المفسرين على ان الميثاق قد أخذه سبحانه من الأنبياء وأممهم بوساطتهم أو من غير وساطة بتفاوت في العبارة، وهو بحسب ماذهب إليه جملة من المفسرين هو: الإيمان بالرسول الأعظم ﷺ ونصرته[4]، إذ ان ظاهر الآية كما ينقل الرازي يدل على (أَنَّ الَّذِينَ أَخَذَ اللَّهُ الْمِيثَاقَ مِنْهُمْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْإِيمان بِمُحَمَّدٍ ﷺ عِنْدَ مَبْعَثِهِ)[5]، فتكون في الآية (دلالة على رفض التعددية إذ تصرح بأنه سبحانه

(1) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 28/ 180.

(2) النكت والعيون، علي بن محمد الماوردي: 5/ 529.

(3) آل عمران: 81.

(4) ظ/ جامع البيان، الطبري: 6/ 550؛ الكشاف، الزمخشري: 1/ 379؛ مفاتيح الغيب، الرازي: 8/ 273.

(5) مفاتيح الغيب، الرازي: 8/ 274.

أخذ ميثاق النبيين والأمم الغابرة بأن يؤمنوا بالرسول الخاتم ﷺ عند ظهوره)[1]، فلا يبقى وجود لأي دين آخر مع وجود دين الإسلام.

تعقيب على تفسير آية الميثاق

الاية الكريمة بينت ان الميثاق مأخوذ من جميع النبيين من غير استثناء، لقوله تعالى ﴿أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ ويدخل في عموم النبيين الرسول الأعظم ﷺ؛ لكونه خاتم النبيين وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[2]، مما يعني ان الميثاق مأخوذ من الرسول ﷺ أيضاً، وإذا كان الميثاق هو الإيمان بمحمد ﷺ ونصرته بحسب ما ذهب إليه المفسرون، فإن الرسول مأخوذ منه ميثاق بأن يؤمن بنفسه وينصرها، وهو معنى لاينسجم مع سياق الآية، وإذا قيل ان الميثاق المأخوذ من الرسول ﷺ هو الإيمان بجميع الأنبياء والرسل السابقين له فهو صحيح لما دلت عليه آيات أخرى، ولكن قوله تعالى في آية الميثاق ﴿ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ﴾ يدل على الآتي من الرسل وليس السابق.

إضافة إلى ان لفظ الآية في نفسه لايدل على ماذكره المفسرون من أن الله أخذ الميثاق من النبيين أن يصدقوا محمدا ﷺ، ويبشروا أممهم بمبعثه؛ لعموم اللفظ، (بل يفهم المعنى الذي ذهب له المفسرون من حيث وقوع الآية ضمن الاحتجاج على أهل الكتاب ولومهم وعتابهم على انكبابهم على تحريف كتبهم وكتمان آيات النبوة والعناد والعتو مع صريح الحق)[3].

وان سياق الآيات التي جاءت ضمنها الآية الكريمة تدعو إلى توحيد الله

---

(1) ظ/ القرآن والتعددية، محمد حسن قراملكي: 33.

(2) الاحزاب: 40.

(3) الميزان، الطباطبائي: 3/ 355.

سبحانه والإقرار بربوبيته، مما يدل على ان الميثاق المأخوذ هو أوسع مما ذكره المفسرون.

أما ماذهب إليه العلامة الطباطبائي ان (ظاهر ما يفيده اللفظ يكون الميثاق مأخوذا من مقام النبوة لمقام الرسالة من غير دلالة على العكس)[1] ففيه نظر؛ لأن الله سبحانه أخذ الميثاق من المقامين في آية أخرى وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا﴾[2]، و«ميثاق النبيين» في الآية الأولى و«ميثاقهم» في الآية الثانية ميثاق واحد[3].

وإذا تم الرجوع إلى آية أخذ الميثاق من بني آدم عموماً في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾[4]، يتضح ان الميثاق الخاص المأخوذ من النبيين هو تأكيد وتبليغ للميثاق العام المأخوذ من بني آدم عموماً، وهو التوحيد والإقرار له سبحانه بالربوبية، وما يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ﴾[5].

علما ان الاخبار الواردة عن الرسول ﷺ تؤكد ان الميثاق المأخوذ من النبيين إنما هو الإقرار بالتوحيد منها ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام: (إن بعض قريش، قال لرسول الله ﷺ: بأي شئ سبقت الأنبياء وأنت بعثت آخرهم وخاتمهم؟ فقال: إني كنت أول من آمن بربي وأول من أجاب حيث

---

(1) الميزان، الطباطبائي: 3/ 355.
(2) الاحزاب: 7.
(3) ظ/ مفاهيم القرآن، جعفر السبحاني: 7/ 15.
(4) الأعراف: 172.
(5) المائدة: 117.

أخذ الله ميثاق النبيين وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى، فسبقتهم إلى الإقرار بالله عز وجل)[1]، وهذا الميثاق هو الفطرة[2] التي ذكرت في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾[3].

وبذلك فإن آية الميثاق لاتدل على حصرية الدين بل تدل على ان دين التوحيد هو دين الله سبحانه، وهو غاية كل الأديان السماوية وحقيقتها وما هي الا سبل مؤدية اليها، ومعلوم ان الأديان الإبراهيمية في اصلها أديان توحيدية، ولذلك جاءت مصدقة لبعضها بعضاً، فالمسيحيّة لم تأت لإلغاء اليهوديّة ولا الإسلام المحمّديّ جاء لإلغاء المسيحيّة واليهوديّة، بل جاء مصدّقاً لما كان قبله من الرسل وكتبهم التي نزلت عليهم من الله سبحانه.

المطلب الثاني: كفر أهل الكتاب

ان الخلاف في تحديد مفهوم الكفر ومعاييره إنما هو خلاف فكري، إلا ان ما يجعله مشكلة خطيرة خروجه من دائرة الخلاف الفكري إلى مجال التطبيق العملي وترتيب آثار الكفر على من يوصف بالكفر متحولا إلى ظاهرة تكلف الأمة دماء واعراضاً واموالاً في الدنيا وخسارة في الآخرة[4].

والكفر المراد بحثه هنا بعيداً عن الخلاف الكلامي حوله هو ما يقابل الإيمان عموماً[5]، وهو: (الإنكار والتكذيب بشئ مما يجب الإقرار

---

(1) الكافي، الكليني: 1/ 441.
(2) ظ/ الفصول المهمة في أصول الائمة، الحر العاملي: 423.
(3) الروم: 30.
(4) ظ/ ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي، مالك مصطفى وهبي: 5.
(5) اختلف المتكلمون في معنى الكفر فمنهم من جعله مقابل الإيمان واخر جعله مقابل الإسلام، ومنهم من جعله بالقول ومنهم جعله بالفعل، ومنهم من جعله بهما معا. (ظ/ ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي، مالك مصطفى وهبي: 178).

والتصديق به والجهل بذلك)[1]، على أن يكون الإنكار والتكذيب مصحوبا بجحود الوحدانية أو النبوة أو الشريعة أو الثلاث معا[2]، إلا ان (أَصْلُ الْكُفْرِ هُوَ انْتِهَاكُ خَاصٍّ لِحُرْمَةِ الرُّبُوبِيَّةِ)[3]، والجحود لايكون كفرا الا لما ثبت باليقين حقانيته، أما مجرد الشك في الله تعالى أو في وحدانيته أو في رسالة الرسول ما لم يجحد شيئاً منها لا يكون كافرا[4].

وقد وصف القرآن الكريم أهل الكتاب بالكفر في أكثر من آية، وقد يفهم من تكفير القرآن الكريم لهم انهم اتباع ضلال، وليسوا على حق ولا نجاة لهم في الآخرة، الا ان يرجعوا إلى دين الإسلام ويؤمنوا برسوله ليخرجوا من الضلال إلى الهدى، وبذلك فلا مشروعية لبقائهم على دينهم، ومايدينون به باطل لايعتنى به بل يؤثمون عليه، مما يسهم ويؤثر في نفي التعددية الدينية واثبات حصرية الدين، إلا ان ماينبغي الالتفات إليه هو: ان تكفير القرآن الكريم لأهل الكتاب ليس على نحو العموم، والدليل على ذلك ما يأتي:

أولاً: أسباب كفر أهل الكتاب

كل اتباع دين فيهم المؤمن والكافر، والمنافق والفاسق، ومن يستقرئ تاريخ اتباع كل ملة أو ديانة يجد ذلك بوضوح، واهل الكتاب لاسيما من اليهود والنصارى ليسوا بدعا من القوم، ينطبق عليهم ذلك التقسيم كما ينطبق تماماً على المسلمين، فهم وصفوا بالكفر في زمن أنبيائهم فضلاً عما بعده، منه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ قَالَ

---

(1) رسائل الشريف المرتضى: 2/ 280.

(2) ظ/ المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني: 452.

(3) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 1/ 249.

(4) ظ/ نتائج الأفكار، الكبايكاني: 144.

ﭐلۡحَوَارِيُّونَ نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ﴾[1]، وقبلها في زمن موسى كفر الذين اتخذوا العجل الها واتبعوا السامري وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَكُمۡ وَرَفَعۡنَا فَوۡقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُواْ مَآ ءَاتَيۡنَٰكُم بِقُوَّةٖ وَٱسۡمَعُواْۖ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَأُشۡرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡعِجۡلَ بِكُفۡرِهِمۡۚ قُلۡ بِئۡسَمَا يَأۡمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾[2]، فكفرهم متأت من كونهم جحدوا ربوبية الخالق وجعلوا له شريكاً من جهة، وعدم تصديقهم لأنبيائهم من جهة أخرى، فيتضح ان الكفر لايكون كفرا الا عند رد الحق بعد معرفته، فالذي يرد الحق جهلاً أو يفعل شيئاً من الكفر جاهلاً أنه فعل يضاد الإيمان، فليس بكافر حتى تقوم الحجة عليه ويعلم الحق فيرده، وهذا ماحصل لأهل الكتاب الذين وصفوا بالكفر لأسباب ذكرها النص القرآني تؤكد معنى رد الحق بعد معرفته وهي:

1 - ادعاؤهم الوهية المسيح وذلك قوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَۚ﴾[3].

2 - ادعاء اليهود بأن عزير ابن الله، وادعاء النصارى ان المسيح ابن الله وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۚ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ﴾[4].

3 - جعل الله ثالث ثلاثة وذلك قوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ

(1) آل عمران: 52.
(2) البقرة: 93.
(3) المائدة: 17 و72.
(4) التوبة: 30.

ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1].

وبذلك فإنهم لم يوصفوا بالكفر لانهم لم يدخلوا الإسلام ولم يؤمنوا بالرسول الخاتم، بل وصفهم بالكفر لأسباب سبقت مجيئ الإسلام واستمرت لما بعد مجيئه، وكانت مهمة الإسلام تصحيح ذلك الانحراف الذي اصاب مسيرة التوحيد في معتقداتهم.

ثانياً: تفاوت أهل الكتاب في الوصف القرآني

هناك آيات ذكرت أن طائفة ممن ينطبق عليهم اسم أهل الكتاب مباينون في الاعتقاد للفئة الكافرة المشركة، (وهذا هو أسلوب الإسلام الذي لا يعادي أحدا على أساس اللون والعنصر، إنما يعاديه على أساس اعتقادي محض، ويكافحه إذا كانت أعماله لا تنطبق مع الحقّ والعدل والخير، لا غير)[2]، منها قوله تعالى: ﴿لَيْسُواْ سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُوْلَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ * وَمَا يَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ﴾[3]، وتعبير الآية بقوله تعالى ﴿أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ﴾ فيه دلالة على استمرارية القيام والثبات عليه، وقد اختلف في معناها (فقيل: أي ثابتة على أمر الله، وقيل: أي عادلة، وقيل: أي ذو أمة قائمة أي ذو طريقة مستقيمة، والحق أن اللفظ مطلق يحتمل الجميع غير أن ذكر الكتاب وذكر أعمالهم

(1) المائدة: 73.

(2) الأمثل، مكارم الشيرازي: 2/ 654.

(3) آل عمران: 113 ـ 115.

الصالحة يعين أن المراد هو القيام على الإيمان والطاعة)[1]، فجاءت الآية لبيان التفاوت بين أهل الكتاب (فيما وصفهم اللّه تعالى به والحكم الذي حكمه عليهم آنفا، فانه سبحانه وتعالى قد قسمهم على طائفتين هما المؤمنون وهم الأقلون، والفاسقون وهم الأكثرون)[2]، ومثلها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[3]، اضافة إلى ان هناك آيات أخرى ذكرت ذلك التفاوت في الإيمان والوفاء في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ﴾[4]، مما يدل بشكل قاطع على ان أهل الكتاب ليسوا كفارا على نحو عام بل هناك فئة منهم مؤمنة مدحها القرآن الكريم وأثنى عليها، ولا بدّ من الإشارة إلى ضرورة فهم النص القرآني فيما يتعلق بالكفر والإيمان بشكل موضوعي بعيدٍ عن التعصب الديني والأحكام المسبقة، لأن الفهم الخاطئ لبعض النصوص الدينية، وعدم الوقوف على دلالاتها الصحيحة يؤدي إلى اتهام الآخر بالخروج من ملة التوحيد، بل لعل الوقوع فيه يؤدي إلى الجرأة على الله سبحانه، وذلك بنسبة أمر إليه تعالى لايمت إليه بصلة.

ثالثاً: تخصيص الإيمان بفئة محددة

لا بدّ من الإشارة إلى ان قوله تعالى: ﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ۞ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَأْمُرُونَ

---

(1) الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 3/ 385.

(2) مواهب الرحمن، عبد الاعلى السبزواري: 6/ 255.

(3) البقرة: 121.

(4) آل عمران: 75.

بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُوْلَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ * وَمَا يَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ﴾[1]، قد فسِّر بمن دخل الإسلام من أهل الكتاب، كالنجاشي وعبد الله بن سلام وجماعة من اليهود والنصارى الذين ثبتوا على الحق وآمنوا بمحمد ﷺ المبشر به في كتبهم السماوية[2]، إذ ذكر الشيخ الطوسي في التبيان ان «الواو» في قوله تعالى» يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ» ليست للحال بل لعطف جملة "هم يسجدون" على جملة "يتلون"، والداعي إلى هذا التفسير حمل الآية على من اسلم من أهل الكتاب، وان الذي يتلونه هو آيات القرآن وليس في سجود المسلمين تلاوة[3]، ولذلك (لابدّ من تأويل هذا الظاهر بأن المراد بقوله: وَهُمْ يَسْجُدُونَ: وهم يصلون)[4]، وأيضاً ان ما يتلى حق التلاوة في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾[5] هو القرآن وليس التوراة والإنجيل، ومن فسر الكتاب بالتوراة والإنجيل ذهب إلى ان المقصود ما فيهما من ذكر الرسول الخاتم وصفته وصحة نبوته[6]، مع ان ظاهر الآية يشير إلى تلاوة عموم ماجاء في التوراة والإنجيل من غير تخصيص، والملاحظ من التفسير السائد للايات الكريمة أعلاه انها (آراء اجتهادية تنطلق من الاستنتاجات والملاحظات الذاتية لأصحابها، وليست نقلية..؛ ولعل الأغلب في الظن أنها ليست في مورد التركيز على جماعة معينة)[7]، وذلك لأسباب عدة منها:

---

(1) آل عمران: 133 ـ 115.
(2) ظ/ من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله: 2/ 197.
(3) ظ/ التبيان، الطوسي: 2/ 564.
(4) فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني: 1/ 428.
(5) البقرة: 121.
(6) ظ/ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي: 4/ 30.
(7) من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله: 2/ 197.

أولاً: عدم ظهور الفائدة والمنشأ في العدول إلى الجملة الاسمية والإتيان بالضمير فإن الحصر لا محل له، وافادة الدوام تحصل من الفعل المضارع[1]، ففي قوله تعالى» يتلون» و» يسجدون» وقوله «يتلونه حق تلاوته» دلالة على استمرارهم (بِاتِّبَاعِ الأمر وَالنَّهْيِ، فَيُحَلِّلُونَ حَلاَلَهُ، وَيُحَرِّمُونَ حَرَامَهُ، وَيَعْمَلُونَ بِمَا تَضَمَّنَهُ)[2]، ودخولهم الإسلام لايبقي معنى لاتباعهم الأمر والنهي الوارد في التوراة والإنجيل، بل لا بدّ من اتباعهم الأمر والنهي الوارد في القرآن الكريم وهذا مالايتوافق مع ظاهر الاية.

ثانياً: لم يصح ان الآية نزلت في ابن سلام وأمثاله ممن اسلم من أهل الكتاب، بل لم يعهد من هؤلاء اتصافهم بالصفات المذكورة في الآية والتي بعدها، فيستحقون التنويه بها، مع ان الآية السابقة ولا سيما قوله تعالى «وَيَقْتُلُونَ الْأنبياء» تدل على ان السياق هو في احوال أهل الكتاب من الأوائل، فالمناسب أن يراد المؤمنون منهم لبيان فضلهم وإخراجهم من تلك المذمة العامة، فالمتلو لهم هي آيات كتبهم الحقيقية ولم يعلم انه يمتنع في شريعتهم ان يتلوها[3].

فيتضح من ذلك ان لفظ الآية عام لايختص بمن دخل الإسلام من أهل الكتاب، **لا**سيما مع عدم انطباق وصف الآية عليهم.

رابعاً: بقاء أمة من أهل الكتاب على دينهم إلى يوم القيامة

اذا كان أهل الكتاب منهم أمة قائمة تتلو آيات الله، فهذا يعني بقاء أمة مؤمنة من أهل الكتاب حتى بعد مجيئ الرسول الأعظم ﷺ، وعدم دخولها

---

(1) آلاء الرحمن، محمد جواد البلاغي: 1/ 332.

(2) الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 3/ 95.

(3) آلاء الرحمن، محمد جواد البلاغي: 1/ 332.

الإسلام بمعناه الخاص لم يؤثر سلباً على ذلك الإيمان، وهذه الأمة تحكي عنها الآيات القرآنية في أكثر من مورد منها قوله تعالى: ﴿وَمِن قَوۡمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٞ يَهۡدُونَ بِٱلۡحَقِّ وَبِهِۦ يَعۡدِلُونَ﴾[1]، وهذه الآية من (نصفة القرآن مدح من يستحق المدح، وحمد صالح أعمالهم بعد ما قرعهم بما صدر عنهم من السيئات)[2]، وقد اختلف المفسرون في المراد من الأمة في الآية الكريمة فقالوا انها:

1 ـ قوم وراء الصين وهو قول ابن عباس والسدي وانكره الجبائي بقوله: شرع موسى عليه السلام، منسوخ بشرع عيسى عليه السلام، وشرع محمّد صلى الله عليه وآله فلو كانوا باقين لكفروا بنبوة محمّد صلى الله عليه وآله، ونقد الشيخ الطوسي ذلك بقوله: وهذا ليس بشيء، لأنه لا يمتنع أن يكون قوم لم تبلغهم الدعوة من النبي صلى الله عليه وآله فلا يحكم بكفرهم[3]، وهي التفاتة يجدر تأكيدها واظهارها وهي ان كلاً من لم تصله الدعوة لايصح تكفيره، وان قيل مع مايشهده العصر من تطور تكنلوجي فيما يخص الاتصال والتبليغ لايبقى عذر بعدم وصول الدعوة، يرد عليه ان مايتم الحصول عليه من تلك الوسائل ماهو الا صورة مشوهة عن الإسلام أو ناقصة لا يمكن معها تغيير اعتقاد أو فكر، نعم هناك فكر صاف ولكن اغلبه تنظيري قليل التطبيق لسبب أو لاخر، ولذلك لايؤثر كثيراً في المطلع عليه من اتباع الأديان الأخرى، ويكتفي بالاعجاب به واحترامه، اما ان يغير معتقده من خلاله فهو أمر فردي لايصل إلى أن يكون على مستوى امة.

2 ـ نزلت في قوم متمسكين بدين موسى في زمنه وزمن من جاء بعده من

---

(1) الأعراف: 159.

(2) الميزان، الطباطبائي: 8/ 284.

(3) التبيان، الطوسي: 5/ 6.

أنبياء بني إسرائيل قبل تبديله وتغييره وماتوا عليه[1]، و(صيغة المضارع فى الفعلين لحكاية الحال الماضية)[2]، الا ان سياق الآية يفيد الاستمرار في الهداية للحق والحكم به، ولو كانت تلك الأمة الهادية قد انقرضت وانتهت لما صح مقابلتها مع أمة الضلال من بني إسرائيل الباقية حتى زمن الرسول ﷺ والتي ذمها القرآن الكريم، فلا يعقل ان تنقرض أمة الحق والهداية وتبقى أمة الباطل والضلال، ولذلك فـ «من» هنا جاءت (للتبعيض بمعنى انه يوجد في امّة موسى المتلوية على أنبيائها الكثيرة التموج في الحياة من هو معتدل صحيح العمل نزيه الضمير يهدى إلى الحق ببيان حقّ ويعدل في قوله وفعله وطبعا كان في زمن موسى وازمان غيره من أنبياء بنى إسرائيل وفي زمن نبيّ الإسلام من هو معتدل حسن الدين مرضى السيرة للّه)[3] هذا من جهة، ومن جهة أخرى بناء على القول بنسخ الشرائع لامعنى لتسميتهم بقوم موسى[4]؛ (لأن الإضافة في قَوْمِ مُوسى تؤذن بأنهم متبعو دينه)[5]، بل يجب ان يكونوا من قوم عيسى عليه السلام لما يمتازون به من الهداية والحق، وبما ان الآية عبرت عنهم بـ «قوم موسى» ففي ذلك دلالة على انهم من اليهود الباقين على شريعة موسى عليه السلام والمستمرين بحكمهم بما جاء فيها من غير تحريف لها، حتى في زمن عيسى عليه السلام وبعد بعثة الرسول ﷺ، مما يدل ان (صيغة المضارع في الفعلين «يهدون ويعدلون» للايذان بالاستمرار

---

(1) ظ/ المحرر الوجيز، ابن عطية الاندلسي: 2/ 465.

(2) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود: 3/ 281.

(3) التفسير لكتاب الله المنير، محمد الحويزي: 3/ 358.

(4) ان الآية فيها دلالة على ماتم بيانه مسبقا من ان لانسخ بين الشرائع، وان كان فهو نسخ جزئي أو ان المراد به غير المعنى الذي ذهب له المفسرون وهو الرفع والا زالة.

(5) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 8/ 322.

التجددي)[1]، وليس لحكاية الحال الماضية وبذلك فهي أمة قائمة مستمر وجودها في كل زمن.

3 ـ نزلت فيمن اسلم من اليهود وحسن إسلامه على عهد الرسول ﷺ كعبد الله بن سلام وابن صوريا[2]، وهو بعيد (لأن وقت نزول هذه الآية لم يكن عبد الله ولا غيره مسلما من اليهود)[3]، وبالرجوع إلى قوله تعالى: ﴿لَيْسُواْ سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۖ وَأُوْلَـٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾[4]، يتضح انها تشمل المؤمنين من أهل الكتاب والذين التزموا بما جاءت به شرائعهم وانها لاتختص بعبد الله بن سلام وامثاله؛ لعدم انطباق وصف الآية عليهم من جهة ودلالة الاستمرار في لفظ الآية من جهة أخرى، وبذلك فإن تلك الأمة لاتختص بمن حسن إسلامه من اليهود أو النصارى، بل هي حاكية عمن لم يدخل الإسلام بعد وكانت صفته الهداية والعدل.

ومما تقدم يتضح ان هناك أمة من اليهود وأخرى من النصارى باقية على إقامة شرعها من غير تحريف أو تزييف من جهة، ولتكون حجة على غيرهم من الذين يتبعون ماهو محرف من جهة أخرى، وبذلك لايبقى معنى للقول بكفر أهل الكتاب عامة، لتخصيص ذلك العموم بآيات أخرى لا بدّ من ذكرها جنباً إلى جنب مع الآيات التي يفهم منها عموم كفرهم.

---

(1) روح المعاني، الالوسي: 5/ 79.
(2) ظ/ مفاتيح الغيب، الفخر الرازي: 15/ 387.
(3) بيان المعاني، ملا حويش ال غازي: 1/ 439.
(4) آل عمران: 113 ـ 115.

المطلب الثالث: التبري من أهل الكتاب

من جملة الآيات الكريمة التي يمكن أن يفهم منها نفي التعددية الدينية، وقد تؤثر حتى على مستوى التعايش الاجتماعي، تلك الآيات التي تنهى عن موالاة أهل الكتاب والكافرين وضرورة التبري منهم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَلَيۡسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيۡءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾[2]، وهنا لا بدّ من الالتفات إلى ان النص القرآني وضع ضوابط محددة في مسألة التولي والتبري ولم يجعلها مطلقة من دون قيد أو شرط، فالاستدلال بآية النهي عن تولي أهل الكتاب وترك بقية الآيات يعطي نتيجة مغايرة للنتيجة التي يمكن الوصول اليها بقراءة شاملة للنص القرآني الذي تضمن التولي والتبري من أهل الكتاب، ولذلك لا بدّ من بيان معنى التولي اولا ومن ثم بيان ضوابط التبري التي بينتها آيات أخرى وذلك بما يأتي:

أولاً: مفهوم التولي عند المفسرين

التولي المراد بحثه مفهوم اختلف المفسرون في تحديد المراد منه، إذ بين الشيخ الطوسي معنى تولي جماعة إنما هو استنصارهم واتخاذهم أنصاراً[3]، الا ان استنصار جماعة ما لايعني ولايتهم، وما أشار إليه الشقنيطي من ان التولي هو(كل مَنْ يَنْعَقِدُ بينك وبينه سبب يجعلك تُوَالِيهِ

---

(1) المائدة: 51.

(2) آل عمران: 28.

(3) التبيان، الطوسي: 3/ 550.

ويُوَالِيكَ)[1]، فيه نظر لأن انعقاد السبب لايؤدي بالضرورة الا الموالاة، ومجرد انعقاد سبب للاستنصار لايكفي لتحقق التولي، فقد يؤدي إلى الحلف أو العهد بين الطرفين وكل من الحلف أو العهد لايستلزم الولاية.

وقال الراغب في المفردات: (الولاء والتوالي أن يحصل شيئان فصاعدا حصولا ليس بينهما ما ليس منهما، ويستعار ذلك للقرب من حيث المكان، ومن حيث النسبة ومن حيث الدين، ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد)[2]، مما يدل ان قرب المكانة لها أثر في عملية التولي سواء كان قرباً مادياً أم معنوياً.

وبين الثعلبي ان المولاة يراد بها الموافقة والاعانة[3]، وهو معنى وجيه لأن من يوافق امرا سيعين على استمرار وجوده، وقد فسر العلامة الطباطبائي الولاية بمعنى المحبة[4]، الا ان الحب والبغض هي مشاعر لادخل للإنسان في ايجادها أو انعدامها، إنما تحصل بمقدمات قد تؤثر في حصول تلك المشاعر ووجودها، ولذلك لا يمكن حمل معنى الولاية على المحبة فقط لأنها لا تحقق المعنى المراد منها.

وبالرجوع إلى المعنى اللغوي للولاية والموالاة يتبين ان من معانيها المتابعة والاتباع[5]، فيتأكد ان الولاية هي لون من ألوان الالتزام بالجماعة على أساس العوامل الذاتيّة والخارجية، والالتزام يعني الاتباع والتمسك، مما يجعل المحبة والنصرة والمعاونة بعضاً من آثارها، لا معنى من معانيها،

---

(1) العذب النمير، محمد الامين الشقنيطي: 5/ 205.
(2) المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني: 557.
(3) ظ/ الكشف والبيان، أبو إسحاق الثعلبي: 4/ 76.
(4) ظ/ الميزان، الطباطبائي: 5/ 370.
(5) لسان العرب، ابن منظور: 15/ 412.

وهذا ما يفهم من كلمة الموالاة الّتي تستعمل في علاقة الأمة بقيادتها، أو ببعضها، فإنّها تعني العلاقة الشديدة المنطلقة من خط الالتزام بالشخص أو الجماعة[1]، فلا يبقى هناك مجال للاختلاف بين الولي والمتولي، مما يحقق معنى التولي الذي أشار إليه الراغب الاصفهاني وهو: ان لايحصل بينهما مما ليس منهما وهذا لايكون الا بتبعية المتولي للولي، ولعل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾[2]، يثبت ان الولاية المراد بها التزام الجماعة بدليل النهي عن مجالسة المنافقين والكافرين من جهة، وكونهم مثلهم ان استمروا بمجالستهم من جهة أخرى.

ثانياً: التبري من المستهزئين بالدين

اذا اتضح معنى التولي وهو الاتباع والملازمة، يتضح معنى التبري وهو عدم اتباع شخص أو جماعة لأسباب ذاتية تخص تلك الجماعة أو خارجية طارئة عليها، إذ يمكن معاودة اتخاذهم أولياء حال ارتفاعها، ومن ثمَّ فإن الآيات الكريمة التي نهت عن موالاة أهل الكتاب إنما كانت ناظرة لأسباب متى ماتحققت تحقق النهي ومتى ما ارتفعت انتفى، ومن تلك الأسباب الاستهزاء بالدين وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[3]، والهزو يعني: (السخرية الظاهرة، بالكلام واللعب، واتخاذ الشيء مادة

---

(1) ظ/ من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله: 8/ 218.

(2) النساء: 140.

(3) المائدة: 57.

للتلهية عمليا)[1]، الا ان السخرية الظاهرة أو اللعب لا يكون هزوا الا إذا كان عن قصد وعمد، (فالهزؤ بالدين واللعب به إنما هما لإظهار أنه لا يعدل إلا بعض الأغراض الباطلة غير الصحيحة وغير الجدية... فاتخاذهم الدين هزؤا ولعبا قضاء منهم بأن ليس له من الواقعية والمكانة الحقيقية شيء إلا أن يؤخذ به ليمزح به أو ليلعب به لعبا)[2].

والآية هنا تحدد صفة المنهي عن ولايتهم وهم الذين يستهزئون بالدين سؤال كانوا من أهل الكتاب أو غيرهم، بدليل قوله تعالى: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾[3] وبالرجوع إلى ما سبق وهو ان أهل الكتاب ليسوا على شاكلة واحد من جهة احترام دين الإسلام والإيمان بكونه ديناً سماوياً لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[4]، يتضح ان النهي عن موالاة أهل الكتاب ليس على نحو الإطلاق.

ولا بدّ من الالتفات إلى ان المستهزئ بدين الآخر إنما هو يستهزئ بدينه؛ لكونه يعكس صورة محرّفة عن تعاليم الدين السماوي الذي ينتمي اليه، والتي تنهى عن الاستهزاء بما لدى الآخر[5]، لأنه يأتي بنتيجة عكسية قد تؤدي إلى الإثم والعدوان، وحاشا لله ان يأمر بذلك في أية شريعة سماوية.

---

(1) من هدى القرآن، محمد تقي المدرسي: 2/ 412.
(2) الميزان، الطباطبائي: 6/ 27.
(3) الأنعام: 70.
(4) آل عمران: 199.
(5) تم تفصيل ذلك في الفصل الأول من البحث بعنوان سبل التعامل مع الآخر الديني: 60.

ثالثاً: التبري من المقاتلين في الدين

من الأسباب الداعية للتبري من الآخر المخالف، وفي حال عدم تحققها لايبقى مجال للنهي عن ولايته، تلك التي بيّنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1].

القتال في الدين يراد به نصب العداوة والحرب مع الآخر على أساس الاختلاف في الاعتقاد، أما المظاهرة فـ(هي المعاونة ليظهر بها على العدو بالغلبة)[2]، ولذلك كان النهي عن ولاية من يقاتل في الدين (بيانا لمعنى العداوة المجعولة علة للنهي عن الموالاة، وكان المعنى أن مناط النهي هو مجموع الصفات المذكورة لا كل صفة على حالها)[3]، فبينّت الآية بـ(نَصٌّ صَرِيحٌ فِي كَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْوِلَايَةِ لِأَجْلِ الْعَدَاوَةِ، وَكَوْنِ الْقَوْمِ حَرْبًا، لَا لِأَجْلِ الْخِلَافِ فِي الدِّينِ لِذَاتِهِ)[4]، إذ ان مجرد الاختلاف في الدين لايوجب العداوة من جهة، ولا النهي عن مولاة الآخر المخالف من جهة أخرى، فـ(القضية مشروطة بالعداوة في الشعور والممارسة، لأن اللّه سبحانه لا يريد من المؤمن أن يكون ساذجا في نظرته إلى علاقاته بالآخرين، إذ تتحول طيبته الذاتية إلى نوع من أنواع السذاجة العقلية والعملية التي تثير في أعدائه غريزة العدوان عليه من مواقع غفلته، ولأن اللّه سبحانه يريد للمؤمن أن ينظر إلى الخلاف العقيدي نظرة جدية، فيتعامل مع هذا الوضع

---

(1) الممتحنة: 9.

(2) التبيان، الطوسي: 9/ 583.

(3) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 28/ 135.

(4) تفسير المنار، محمد رشيد رضا: 6/ 353.

بواقعية)[1] بعيدة عن العصبية الدينية والتطرف في اتخاذ المواقف من الآخر الديني.

رابعاً: بر الآخر الديني

يبيّن قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[2] الأساس الذي تبنى عليه كيفية العلاقة مع الآخر الديني، والتي تقوم على ركيزتي البر والقسط، وهما (من أسس شرعة الحق والعدل، التي تبيّن ان الأصل للمسلم مع من سواه البر والخير والعدل إلا مع المحاربين المعتدين، دفاعا عن الحق، وحفاظا على الحقوق)[3]، فالبر في الاستعمال القرآني لايخرج عن دائرة (التوسع في فعل الخير)[4]، الذي يشمل الطاعة والإحسان والتودد لمن يبره؛ ولذلك قيل ان البر هو (الْإِتْيَانُ بِمَا كُلِّفَهُ الْإنسان مِنْ تَكَالِيفِ الشَّرْعِ، اعْتِقَادًا وَفِعْلًا وَقَوْلًا)[5]، وبذلك فإن بر الآخر الديني يستدعي مخالطته والتواصل معه بما يمليه عليه الشارع المقدس من حقوق وواجبات إزاء محيطه، واذا اضيف معنى البر إلى معنى القسط وهو (العدل البيّن الظاهر)[6]، يتضح ان الآية الكريمة تريد من المسلمين إظهار احسانهم ومودتهم وحسن معاشرتهم لغيرهم، لما فيه من طاعة لله سبحانه من جهة، وإظهار الإسلام بصورته الحقيقية الداعية إلى احترام الإنسان لإنسانيته من جهة أخرى، إذ تبيّن الآية

---

(1) من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله: 22/ 155.
(2) الممتحنة: 8.
(3) الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، محمد الطهراني: 28/ 279.
(4) المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني: 45.
(5) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان الاندلسي: 2/ 170.
(6) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري: 428.

الكريمة ان مجرد (اعتناق المبادئ المغايرة للدين ليس مبرّراً لاستباحة حرمة الإنسان)[1]، مما يسهم في تقليل موارد الاختلاف مع الآخر ويعمل على استمالته لينفتح على الإسلام وتعاليمه السامية؛ لأن البر يستلزم المودة في المعاملة، والقسط يستلزم قوة البرهان والحجة، وبذلك يتحقق معنى ظهور الإسلام على بقية الأديان ظهوراً عقدياً وأخلاقيا، ويتجلى المبدأ العام الذي قامت عليه شريعة السماء من الإخاء الإنسانى القائم على العدل والإحسان[2].

ويجدر التنبيه هنا إلى ان الآية لا تدعو إلى الإحسان والعدل مع اتباع الأديان السماوية فقط، بل حتى مع اتباع الأديان الوضعية أو من لادين له، طالما انهم لم يناصبوا العدوان على شركائهم في المجتمع[3]، إذ يخرج عنوانهم من مخالف في الدين إلى المعتدي ومن ثمَّ لا بدّ من ايقاف اعتدائه، فالإسلام لايتخذ موقفاً سلبياً إزاء الآخر الديني لمجرد مخالفته بالدين، بل ينظم علاقته مع الأديان الأخرى بنظام المشتركات الدينية والإنسانية، ولذلك حتى في موقف العداء ينص القرآن الكريم على عدم المبالغة في العداوة عسى الله سبحانه ان يستبدلها بالمودة لقوله تعالى: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَٱللَّهُ قَدِيرٌ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[4]، وبملاحظة اتساع معنى كلمة البر التي قد تستوعب كل خير في أي مجال من مجالات الحياة سواء كانت على المستوى الديني أو الاقتصادي أو الاجتماعي بل حتى السياسي منها والعلاقات الدولية، والتي يحكمها

---

(1) من هدى القرآن، محمد تقي المدرسي: 15/ 317.

(2) ظ/ التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم الخطيب: 14/ 903

(3) ظ/ تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي: 70/28.

(4) الممتحنة: 7.

التوازن في المواقف والعلاقات المستوحى من لفظ الآية «وتقسطوا اليهم»، وتلك (القاعدة في معاملة غير المسلمين هي أعدل القواعد التي تتفق مع طبيعة الدين ووجهته ونظرته إلى الحياة الإنسانية، بل نظرته الكلية لهذا الوجود، الصادر عن إله واحد، والمتجه إلى إله واحد، المتعاون في تصميمه اللدني وتقديره الأزلي، من وراء كل اختلاف وتنويع)[1]، وهذا مايتطلب بحثه بموضوعية بعيدة عن الأحكام المسبقة التي قد تخالف مايريده الإسلام بنصوصه الدينية وسيرته العملية.

خامساً: الآية بين الأحكام والنسخ

ذهب بعض المفسرين إلى ان قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[2]، منسوخ بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3]، وهو قول قتادة وابن عباس[4]، إلا ان الطبري رد دعوى النسخ بقوله: (لا معنى لقول من قال: ذلك منسوخ، لأن بر المؤمن بمن بينه وبينه قرابة من أهل الحرب أو بمن لا قرابة بينه بينه غير محرم إذا لم يكن في ذلك دلالة على عورة لأهل الإسلام أو تقوية لهم بكراع أو سلاح)[5]، ولذلك فإن أكثر أهل التفسير قالوا بأن الآية محكمة لم تنسخ[6]، لأنها (لا تشمل بإطلاقها

(1) في ظلال القرآن، سيد قطب: 6/ 3544.
(2) الممتحنة: 8.
(3) التوبة: 5.
(4) ظ/ التبيان، الطوسي: 9/ 582.
(5) جامع البيان، الطبري: 28/ 43.
(6) الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 18/ 59.

إلا أهل الذمة وأهل المعاهدة، وأما أهل الحرب فلا، وآية التوبة إنما تشمل أهل الحرب من المشركين دون أهل المعاهدة فكيف تنسخ ما لا يزاحمها في الدلالة)[1]، إضافة إلى ان الآية التي تلتها تؤكد عدم نسخها، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[2]، إذ ان التفصيل الوارد في الآية الثانية يبعد معنى النسخ عن الآية الأولى، ويعطيها معنى التخصيص[3] لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ﴾[4]، وبذلك يتضح ان الآية الكريمة لم تنسخ، بل حكمها ثابت إلى يوم القيامة لكونه اساساً من أسس التعامل مع الآخر الديني والتي تنظم العلاقة معه.

خلاصة القول:

من كل ماتقدم يتبين ان موقف القرآن الكريم لم يكن موقف الذم أو السخط في كل آياته، بل وضع منهجا عاما في كيفية التعامل معهم من جهة، والحفاظ على حقوقهم في ظل الإسلام من جهة أخرى، ولذلك تفاوت وصفهم في القرآن الكريم كل بحسب إيمانه. أما مايخص دعوتهم للإسلام ما هي الا دعوة لرجوعهم إلى دينهم الصحيح الذي انزله الله سبحانه على رسلهم والذي طالته يد التحريف، لا لمجرد إلغاء دينهم أو التشكيك بحقانيته بل لاظهاره على ماهو محرف عندهم.

وبعد مناقشة الآراء التي فسرت الآيات التي يمكن أن يفهم منها ان

(1) الميزان، الطباطبائي: 19/ 233.
(2) الممتحنة: 9.
(3) ظ/ محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي: 9/ 207.
(4) الممتحنة: 1.

القرآن الكريم يرفض التعدد الديني، يتضح ان تلك الآراء بحاجة لاعادة نظر فيما يخص تفسيرها للايات القرآنية التي قالوا عنها بأنها تحصر حقانية الدين والخلاص بالإسلام في معناه الخاص، إذ ان القرآن الكريم كيان متكامل لفهم المراد منه لا بدّ من دراسة كل آياته، فبعد جمع الآيات التي يفهم منها إقرار التعددية بالتي يفهم منها نفي التعدد الديني اتضح ان القرآن الكريم يقر ذلك التعدد في الأديان السماوية على انه وحدة الحق وتعدد مصاديقه أو مظاهره، وبما ان الأديان السماوية السابقة قد طال التغيير والتبديل جملة من أحكامها وتعاليمها اما باللفظ أو بالمعنى، فقد فقدت حقانيتها المطلقة وابقت على جزء منه، ولذلك الإسلام يرفض ماهو محرف منها ويقر ويمضي ماهو ثابت وصحيح فيها.

الفصل الثالث

مقتضيات التعددية الدينية
من منظور قرآني

توطئة

اختلاف البشر في شرائعهم أمر واقع بمشيئة الله تعالى ومرتبط بحكمته؛ لقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[1]، ولذلك فإن التعدد الديني يضع اتباع تلك الأديان المتعددة امام ثلاثة خيارات وهي:

الأول: العزلة والانطواء على الدين الواحد، من غير تواصل مع اتباع الأديان الأخرى، وهذا ما لايتوافق مع فطرة الإنسان الذي فطر على التواصل مع الآخرين.

الثاني: التناحر والصراع الديني في المجتمع المتعدد الأديان، لاسيما وان كل جماعة تدعي انها على حق، مما يسهم في تعقيد العلاقات بين أفراد ذلك المجتمع.

الثالث: تفعيل الحوار الديني بين اتباع الأديان على تنوعها واختلافها.

من هنا سيتمحور البحث في حل إشكالية كيف يعيش الناس على اختلاف عقائدهم ومللهم معا في عالم يتسع للجميع، في ضوء الخيارات أعلاه بشكل ينسجم مع النص القرآني من جهة ويتناغم مع الفطرة الإنسانية من جهة أخرى، وذلك بما يأتي:

---

(1) المائدة: 48.

المبحث الأول

رفض التعددية الدينية باعث لصراع الأديان

إذا كانت الرؤية الكونية للدين السماوي هي: النظرة للكون والمجتمع والإنسان، فإنه يمكن القول إن القيم الأخلاقية مكون من المكونات الرئيسة للرؤية الكونية في كل دين، لاسيما أن القيم الأخلاقية هي التي تواجه سلوك الناس، ومن ثم تطبع اتباع كل دين بطابع خاص؛ فعلى هديها تؤسس العلاقات الاجتماعية ذات الصبغة العقدية، ولذلك فإن البحث عن العلاقة بين الأديان الكبرى من جهة وعلاقة اتباعها فيما بينهم من جهة أخرى، يعد من أكثر الموضوعات التي احتلت حيزاً واسعاً في دراسات الفكر الإسلامي الحديث، لحساسية تلك العلاقة التي تنعكس اثارها على الاستقرار الاجتماعي للشعوب، فالعلاقة بين الأديان إما ان تأخذ منحى الحوار والتعارف؛ لانسجامه مع فطرة الإنسان والبنية الأخلاقية والقيمية التي يؤسس لها الدين، وإما أن تتجه باتجاه آخر، وهو اتجاه الصراع والتناحر وهو الاتجاه المعاكس الذي حذر النص القرآني من الوقوع فيه، لما فيه من تصديع لصفاء النفس وتفكيك لبنية المجتمع، وكل من الأمرين غالباً مايكون في مجتمع يجمع بين أديان متعددة.

والسؤال هنا هل التعدد الديني هو سبب للصراع، أو ان أسبابه خارجية

لاعلاقة للدين بها؟ وإذا كان الدين بريء من ذلك الصراع فما هي مصادر شرعيته التي يستند عليها حتى بات امرا واقعا تشهده المجتمعات بنحو أو بآخر؟ وهذه الإشكالية يحاول البحث الوقوف عندها بما يأتي:

المطلب الأول: مفهوم الصراع الديني والمصطلحات المقاربة له

جاء مصطلح «الصراع الديني» ضمن ما كتب عن صراع الحضارات أو صدامها الا انه لم يبين ماهو المراد من ذلك الصراع، مع ان صراع الحضارات (انما هو في جوهره صراع بين معتقدات، لابين طبقات ولا عرقيات)[1]؛ لأن الدين هو المحور الأساس للتمييز بين الحضارات، فـ(الديانة خاصية اساسية في التعريف بالحضارات)[2]، ولذلك كان جزء من فهم المراد من الصراع الديني استنطاق النصوص للوصول لمفهومه لأهمية معرفته في تحديد لوازم البحث عنه، لاسيما ان الصراع يدور حول الاختلاف، والتعددية الدينية ما هي الا اختلاف في المعتقدات، وهو مايحاول البحث معالجته بما يأتي:

أولاً: مفهوم الصراع في اللغة

الصراع في اللغة من «صرع» وهو (أصل يَدُلُّ عَلَى سُقُوطِ شَيْءٍ إلى الْأَرْضِ عَنْ مِرَاسِ اثْنَيْنِ)[3]، وكونه مراس بين اثنين يدل على ان الصراع يكون بين طرفين، يحاول كل منهما اسقاط الآخر ليعلو عليه، ولذلك قال

---

(1) صراع الحضارات بين عولمة غربية وبعث إسلامي، أ.د جعفر شيخ ادريس: 9.

(2) صدام الحضارات، هانتنغتون: 114.

(3) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: 3/ 342.

صاحب العين ان: (الصِّراع: معالجتهما أيّهما يصرع صاحبه)[1] أي يطرحه ارضا، ومنه استقى الصراع معناه المعاصر إذ يراد به الخصومة المنافسة، النزاع، المشادّة، الناتجة عن (تضارب الأهداف ممّا يؤدّي إلى الخلاف أو التصارع بين قوّتين أو جماعتين)[2]، بوساطة المعنى اللغوي للصراع يتضح ان هناك عملية مشادة بين طرفين كل منهما يرى ذاته اقوى من الآخر واحق بما هو متنافس عليه، ومن ثمّ فهم يتنازعون من أجل الغلبة.

ولا بدّ من بيان ان معنى «المنافسة» لايلتقي مع معنى الصراع، إذ يراد بها التسابق وهي (مجاهدة النفس للتشبه بالافاضل واللحوق بهم من غير ادخال ضرر على غيره)[3]، وبالتالي لاتؤدي بأية حال من الاحوال إلى الصراع؛ لأنها لاتصدم مع الآخر بقدر ما تمضي في تحقيق اهدافها بعيداً عن إلحاق الاذى بالآخرين، مما يعني ان المائز بين الصراع والتنافس هو تحقق الضرر، فمتى ماتحقق الضرر سواء كان ضررا ماديا أو معنويا فهو صراع، وهذا ما يعين على الوصول إلى مفهومه في الاصطلاح.

ثانياً: مفهوم الصراع في الاصطلاح

تعدد مفهوم الصراع في اصطلاح الفلاسفة وعلم الاجتماع الا ان المفهوم الاقرب لموضوع البحث هو مفهومه في علم الاجتماع، إذ يراد به: (التأثير الفاعل المتبادل بين امرين غير متجانسين لدى التقائهما في زمان ومكان واحد، لأن اجتماعهما غير ممكن بسبب اللا تجانس، إذ يشكل كل

(1) العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي: 1/ 299.

(2) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد: 2/ 1289.

(3) المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني: 524.

من الطرفين قوة طاردة لنقيضه)[1]، والصراع فى مثل هذه المواقف يمكن أن يحدث بين الأفراد، أو بين الجماعات؛ لارتباطه بالأفكار أو (بالرغبات أو الأهداف غير المتوافقة، والتى تتسم بقدر من الاستمرارية والديمومة يجعلها تتميز عن المنازعات الناتجة عن الشطط، أو الغضب، أو التى تنشأ نتيجة لمسببات وقتية)[2]، لأن الغرض منه ليس الحصول على المنفعة فقط، بل تتعداها إلى إلحاق الضرر بالآخر والتخلص منه[3]، فهو (نزاع مقصود ومباشر بين الأفراد والجماعات من أجل هدف معين، وتعد هزيمة الخصم شرطاً أساسياً لتحقيق الهدف، ويظهر في عملية الصراع الأشخاص بشكل أوضح من الأهداف، أي ان الأهداف تكون خفية وان كان بعضها معلن)[4]، وبذلك يلتقي مفهوم الصراع مع:

1 ـ الصدام عندما يأخذ الصراع بالتصاعد ليصل إلى حد النزاع الحاد وبالتالي التصادم[5]، بمعنى ان الصدام هو ذروة الصراع.

2 ـ النزاع: وهو وضع تحاول فيه الاطراف المتعارضة على تحقيق أهداف غير متفق عليها ضمن إطار مفاهيمهم ومعتقداتهم من خلال اضعاف قدرات الآخر على تحقيق أهدافه[6].

وهناك مصطلحات أخرى ذكرت على انها مقاربة لمفهوم الصراع كـ «التوتر والازمة والحرب» وغيرها، إلا ان تلك المصطلحات كلها في الواقع

(1) إعادة تنظيم العالم، محمد ياسر شرف: 376.
(2) مفهوم الصراع: دراسة فى الأصول النظرية للأسباب والأنواع (بحث)، منير محمود بدوي، مجلة دراسات مستقبلية، العدد الثالث 1997م.
(3) ظ/ النزاعات الدولية، كمال حماد: 11.
(4) قاموس مصطلحات علم الاجتماع، فاروق مداس: 150.
(5) ظ/ الإسلام والغرب من صراع الحضارات إلى تعارفها، علي عبود المحمداوي: 59.
(6) ظ/ النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، داورتي جيمس ـ تعريب وليد عبد الحي: 140.

هي مظهر من مظاهر الصراع أو نتيجة له، ولكن المتحصل من مفهوم الصراع انه يدور حول:

* إلحاق الضرر بالآخر.

* ازاحته والتخلص منه.

وبما ان الطرف الآخر سيتخذ موقف الدفاع عن وجوده ودفع الخطر عن نفسه، سيسعى إلى منازعة الطرف الأول والاصطدام معه، وبذلك يحصل الصراع بين الطرفين، كالصراع الإسلامي المسيحي في نيجيريا وإندونيسيا[1]، والنزاعات التي تحصل بين أتباع المذاهب التي تتبع دينا واحدا، كالصراعات بين الكاثوليك والبروتستانت[2] في الدين المسيحي، أو كالنزاعات التي تحدث بين أتباع المذهب الديني الواحد، كالنزاعات بين المعتدلين والمتطرفين.

ثالثاً: مفهوم الصراع الديني من منظور قرآني

حدد النص القرآني مفهوم الصراع وبيّن صورته في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[3]، إذ ربط بين النزاع والفشل من جهة وذهاب

(1) ظ/ إشكالية الصراع الحضاري في مرحلة العولمة (بحث)، كيبش عبد الكريم، مجلة المفكر (الجزائر)، العدد الثالث 2004م: 66.

(2) الكاثوليك فرقة من الفرق المسيحية تسمى العامة لأنها تدعى أم الكنائس ومعلمتها وهي وحدها تنشر المسيحية في العالم،تتبع النظام البابوي، اما البروتستانت فهي فرقة أخرى من فرق المسيحية تسمة بالكنيسة الإنجيلية فهي تتبع الإنجيل دون غيره، ويفهمونه بأنفسهم من غير الحاجة لرجال الدين وبهذا الاتجاه يعارضون الكنائس الأخرى التي تعد فهم الإنجيل وقفا على رجال الكنيسة، وتتبع الكنيسة البروتستانتية نظاما تعاونيا، والصراع بين مذهب الكاثوليك والبرتستانت عنيف في الماضي والحاضر، فاتباع كل مذهب يهاجمون المذهب الآخر بسبب اختلاف التعاليم والتوجهات الدينية. (ظ/ موسوعة مقارنة الأديان، أحمد شلبي: 424 ـ 426).

(3) الأنفال: 46.

السلطة والعزة من جهة أخرى[1]، وان كان مقام الآية هو النهي عن النزاع، الا انه يوجب غلبة طرف على طرف آخر في حال النزاع؛ لأنه يؤدي إلى (الاصطدام بفكر مماثل.. فلا يبقى هناك مجال للقاء على أرض مشتركة)[2]، ولا بدّ من الالتفات إلى ان النزاع هو الاختلاف المصحوب بخصومة[3]، إذ ان مجرد الاختلاف لا يوجب النزاع والصدام، ودليله قوله تعالى: ﴿وَتَنَٰزَعۡتُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ وَعَصَيۡتُم مِّنۢ بَعۡدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَۚ مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنۡيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَۚ﴾[4]، فالتنازع هو التخالف باتجاهين متعاكسين ـ احدهما يريد الدنيا والآخر يريد الآخرة ـ مما نشأ عنه الخصومة والعداوة[5].

إذن الصراع بشكل عام ومن خلال النص القرآني هو: الخلاف الموجب للخصومة والشقاق، اما الصراع الديني على وجه الخصوص فهو ما تبينه اول حادثة حصل فيها صراع بعد نزول آدم عليه السلام إلى الأرض في قوله تعالى: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱبۡنَيۡ ءَادَمَ بِٱلۡحَقِّ إِذۡ قَرَّبَا قُرۡبَانٗا فَتُقُبِّلَ مِنۡ أَحَدِهِمَا وَلَمۡ يُتَقَبَّلۡ مِنَ ٱلۡأٓخَرِ قَالَ لَأَقۡتُلَنَّكَۖ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡمُتَّقِينَ * لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقۡتُلَكَۖ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ * إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ * فَطَوَّعَتۡ لَهُۥ نَفۡسُهُۥ قَتۡلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾[6]، والآيات الكريمة صريحة في ان سبب النزاع بين ابني آدم هو قضية دينية تتعلق بقبول قربان احدهما ورفض قربان الآخر، لتفاوتهما في

---

(1) ظ/ مفاتيح الغيب، الرازي: 15/ 489.

(2) من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله: 10/ 394.

(3) ظ/ مفردات غريب القرآن، الراغب الاصفهاني: 510.

(4) آل عمران: 152.

(5) ظ/ التحرير والتنوير، ابن عاشور: 3/ 252.

(6) المائدة: 27 ـ 30.

درجة الإيمان والاخلاص، الأمر الذي أدى إلى الحسد والخصومة بين الطرفين، وتصاعد الخلاف إلى التباين في القيم الأخلاقية التي سمحت لاحدهما ان يقتل أخاه؛ ليفرض افضليته ويتخلص من منافسته، ومنعت الآخر من ان ينجر لذلك الصراع الذي لا ثمرة منه سوى الفساد لحكمته وعقلانيته[1].

وفي النص الكريم التفاتة تستحق الوقوف عندها وهي: من يكون على حق لا يلجأ إلى إلغاء منافسه أو محاولة التخلص منه بالعنف والقتل وهو اشد صور الصراع، بل يعمل على إرشاده وهدايته إلى السبيل الصحيح.

خلاصة القول:

عندما تكون مادة الصراع ومزود الطاقة له هي المعتقدات والأفكار الدينية، فتحديد المفهوم يصبح أكثر تعقيدا لسببين:

الأول: للدين تأثير في نفوس اتباعه، وأي مساس بمعتقداتهم وقيمهم التي يمليها عليهم دينهم قد يفهم انه تعد عليها، فتكون ردة فعلهم من باب الدفاع عن تلك المعتقدات والأفكار وبالتالي ينشأ الصراع بين الطرفين.

الثاني: قد يُحمّل الدين ما لا يتحمل، فعند نقد أي ظاهرة أو فكرة تخص اتباع دين أو مذهب معين، يفهم انه تعد على كل الدين، فتتولد حال من العداء بين الطرفين تتطور إلى ان تصبح صراعاً.

ولذلك يصعب تحديد المراد من الصراع الديني، فقد توصف ظاهرة معينة بأنها صراع ديني في حين انها مجرد نقد أو رفض لممارسات الآخر

---

(1) ظ/ التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 3/ 494؛ مفاتيح الغيب، الرازي: 11/ 339؛ من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله: 8/ 131.

التي لاعلاقة لها بالدين. وبذلك يمكن تعريف الصراع الديني بأنه: مواجهة بين العقائد والأفكار الدينية والقيم المعرفية والأخلاقية التي تتسم بالتعارض والتضاد، بشكل لايسمح لسيادة أحدها إلا بانتفاء وانتهاء الأخرى المعارضة لها، مما يعني انهما على طرفي نقيض لا يمكن اجتماعهما في مكان واحد، وفي حال اجتماعهما يحصل نزاع بينهما.

المطلب الثاني: العوامل الدينية للصراع الديني

لايخفى ان للصراع الديني عوامل ظاهرة لا يمكن انكارها، وقد تناولتها الدراسات والمؤلفات بالبحث والعرض منها: (الفتح، الاستعمار، الحرب، هجرة السكان، احتكاك شعبين متجاورين، العلاقات التجارية أو الثقافية بين أمتين، وتقارب الشعبين في درجة الحضارة والثقافة أو تباعدهما فيهما)[1]، وتلك العوامل هي أبرز ما ذكر من أسباب الصراع بين الحضارات والأديان[2]، ولكن هناك عوامل خفية هي الأخرى لها أثر واضح في إيجاد الصراع بين اتباع الأديان وهي:

أولاً: أثر الفكر الديني في صراع الأديان

إذا كان الدين هو توجيهات وتعاليم السماء الثابتة للبشر بغرض تنظيم الحياة، فإن الفكر الديني هو فهم وتفسير وتأويل وقراءة تلك التعاليم، ولذلك (يطلق هذا الاصطلاح على التحقيق والبحث في موضوع من المواضيع الدينية للحصول على نتيجة معينة)[3].

---

(1) معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي ـ حامد صادق قنيبي: 21.

(2) ظ/ الإسلام والغرب من صراع الحضارات إلى تعارفها، علي عبود المحمداوي: 64.

(3) الشيعة في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي: 62.

ويختلف ذلك التحقيق ويتعدد بتعدد العقول التي تتناوله بالبحث والتفسير والدراسة، فيتغير بتغير الزمان والمكان والقارئ لتعاليم الدين ونصوصه، وذلك الفهم للدين منه:

* ما يسهم في خدمة الدين ببيان تعاليمه على اتم وجه من جهة، والسمو باتباع الدين عن كل ماهو ليس من الدين بتركه ونبذه من جهة أخرى.

* ما يحرف الدين عن مساره الذي اراده المشرع له، مما يؤدي إلى اندثار تعاليم ذلك الدين وابراز وتبني أفكار ومعتقدات مفسري الدين، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾[1]، والأماني هي (الاعتقادات التي يحسبها صاحبها حقاً وليست بحق، أو هي الفعال التي يحسبها العامة من الدين وليست منه بل ينسون الدين ويحفظونها.. أو هي التقادير التي يضعها رجال الدين مَوْضِعَ الْوَحْيِ الإلهي إِمَّا زِيَادَةً عَلَيْهِ حَتَّى أَنْسَتْهُمُ الأصل وَإِمَّا تَضْلِيلًا وَهَذَا أَظْهَرُ الْوُجُوهِ)[2]، فهذا الفهم للدين ماهو الا اماني يمليها دعاة الدين ويلبسونها زي القداسة ويفرضون على الناس اتباعها.

وعندما يواجه فكر الاتجاه الثاني فكر الاتجاه الأول لأنه مخالف له ويعيق وجوده، ولا بدّ من حصول نزاع بينهما، وقد يتطور الفكر إلى حال من التطرف والغلو[3]، ويبلغ النزاع ذروته إلى ان يصل إلى حد الصدام واللجوء إلى العنف في التعامل مع الآخر المختلف فكريا.

بمعنى آخر ان طبيعة العلاقة بين الأديان تأخذ اشكالا مختلفة تحددها

---

(1) البقرة: 78.

(2) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 1/ 574 ـ 575.

(3) ظ/ الفصل الأول من البحث، المبحث الثاني: آثار المنهج الحصري في الاعتقاد.

البنى الفكرية والعقدية لها فتارة تتلاقى وتتفاعل في حدود التثاقف المتبادل من غير ان تفرط بهويتها، وتارة تدخل العلاقة بين الأديان مرحلة الصراع وتختفي لغة الحوار فتخضع نتيجتها للقوانين والسنن التاريخية التي تحكمها[1].

ويظهر تأثير الفكر الديني في اشاعة روح الكراهية والعدوان بين اتباع الأديان المختلفة من خلال ما يأتي:

* تصور شروحات التلمود للتوراة، وبُعد تراثي قديم لايزال يراه كثير من اليهود مقدسا أو على الاقل له خصوصية[2]، ان الآخر المخالف لليهودية مجرد عدو لاينبغي ان يدخل معه اليهود في سلام، بل الحرب مع الآخر ضرورة حيوية لاتحكمها قواعد ولا قوانين[3]، مثاله ماجاء في التلمود: (الأمميون يقعون خارج نطاق حماية الشريعة، ومالهم يتيحه الله حلالا لبني إسرائيل)[4] وبذلك فإن (بعض أقوال التلمود مغال، وبعضها كريه، وبعضها الآخر كفر، ولكنها تشكل في صورتها «المخلوطة» أثرًا غير عادي للجهد الإنساني، وللعقل الإنساني، وللحماقة الإنسانية)[5]، وهكذا شكل التراث الفكري اليهودي المصدر الأساس للصراع اليهودي مع الأديان الأخرى المخالفة له.

* أما المسيحية فلم يسلم فكرها وموروثها الديني من آفة التشدد

(1) ظ/ حوار الحضارات الواقع والأهداف (بحث)، ماجد الغرباوي، مجلة التوحيد العدد 86ـ 1997، ص4.

(2) ظ/ مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، رقية العلواني، الاب كرستيان فانسين واخرون: 75.

(3) ظ/ التاريخ اليهودي والديانة اليهودية، إسرائيل شاحاك: 122.

(4) التلمود، بابا قاما: 37 نقلا عن كتاب التلمود كتاب اليهود المقدس، أحمد ايبش: 395.

(5) التلمود تاريخه وتعاليمه، ظفر الإسلام خان: 91، نقلا عن كتاب التلمود، جوزيف باركلي: 41.

والتطرف، والذي غالباً ماكان متأثرا بالفكر والموروث اليهودي، إذ وافق بولس[1] في بعض رسائله ومناقشاته مع اليهود على بعض ماقاموا به من عمليات الابادة الجماعية للحرث والنسل[2]، وضمّن رسائل أخرى لعن الآخر غير المسيحي أو المخالف لتعاليمه، ووان كل مايخالف مايقول به من تعاليم كلام باطل، يتظاهر به قوم زاغوا عن الإيمان، واضاف بولس للديانة المسيحية اضافات من الثقافات الاجنبية وماساد زمانه من حركات دينية فنقل إلى المسيحية كثيراً من أفكارهم واستعمل مصطلحاتهم، وعلّم الناس ان عيسى لم يكن المسيح الموعود فقط بل انه ابن الله نزل إلى الأرض ليقدم نفسه قرباناً ويصلب تكفيراً عن خطيئة البشر، وبذلك لم يقيد بولس نفسه بما تلقاه غيره عن عيسى المسيح، وإنما صرّح بأنه الوحيد المؤتمن على المسيحية من جهة، وادخل الشرك لها بإدعائه بنوة عيسى من جهة أخرى[3]، وهذا الفكر المنحرف أثّر على الدين وعلى اتباعه وحتى على الآخر الذي لايدين به.

* تصور تفاسير المسلمين ان كلا من لم يدين بدين الإسلام هو كافر أو مشرك لا بدّ من قتله، بناء على فهمها للآيات القرآنية التي يرد فيها الأمر بالقتال، وتقتطعها من سياقها الموضوعي وتتناسى الآيات الأخرى التي تخصص أو تقيد أو تبيّن المراد من آيات القتال وتقدمها للمتلقي، فقد شاع

(1) اسمه شاؤول من أصل يهودي دخل المسيحية واصبح معلما لها باعلان يسوع المسيح، وهكذا أخذ بولس بعد دخوله المسيحية زمام الأمور بيده، ومع انه لم ير المسيح قط ولاسمعه يتكلم، الا انه قال بصلة مباشرة بينه وبين المسيح ادخلته المسيحية وسكبت في نفسه تعاليم جديدة، وبهذه الدعوى لم يصر لأحد الحق في ان يناضله فيما ينشره من تعاليم؛ لأنه تلقاها مباشرة من السيد المسيح.(ظ/ موسوعة مقارنة الأديان، أحمد شلبي 339 ـ 341).

(2) ظ/ الإرهاب في اليهودية والمسيحية والإسلام، زكي علي السيد: 92.

(3) ظ/ موسوعة مقارنة الأديان، أحمد شلبي 339 ـ 341

بين بعض المفسرين ان (آية السيف نسخت ما جاء قبلها، وعند التحقيق لايوجد ما يسمى آية السيف، وإنما هناك جملة من الآيات في معاملة خصوم الإسلام أو مقاتلتهم أحياناً لأسباب لايختلف المشرعون قديما وحديثا على وجاهتها، وعلى انها لا تنافي الحرية الدينية في أرقى المجتمعات)[1]، والتفسير بهذه الطريقة المجتزئة يشكل خطراً ولاسيما ان الآيات الكريمة هي في صدد تنظيم العلاقة مع الآخر، إضافة إلى انه يعبر عن فوضى واضطراب فكري يلغي باسم «النسخ» حكم آيات وينحرف بمفهوم آيات أخرى بناء على رؤية ضيقة، ليخرج الإسلام بصورة دموية مشوهة للآخر المخالف.

هذا الاتجاه في الفكر الديني يسهم في إيجاد صراعات جزئية بين الأفراد لتنتهي بصراعات عالمية من جهة، وتكوّن البذرة الأولى لإيجاد الحركات المتطرفة التي لها أثر أساس في عملية الصراع الديني من جهة أخرى.

ثانياً: أثر الحركات الأصولية في الصراع الأديان

البحث هنا ليس في صدد العرض التاريخي والعقائدي لتلك الحركات، إنما الإشارة لما ينتج عن الفكر الديني المتطرف من واقع تطبيقي عبر حركات منظمة تتبناه، وتدعو له وتتعامل مع الآخر بحسب تعاليم ذلك الفكر.

يعرف الاتجاه الذي يسعى لإلغاء الآخر والجمود الاعمى بتعاليم ينسبها

---

(1) جهاد الدعوة، محمد الغزالي: 101.

للدين ويسعى لتطبيقها قهرا بـ «الاتجاه الأصولي»[1] أو الحركات المتطرفة، ولم يخل أي دين من الأديان السماوية منه، وغالبا ماتتبنى تلك الحركات الفكر الديني المتطرف الذي يجعل من الدين وسيلة وغطاء لكل أفعاله وممارساته العدوانية، أو تلك التي يحاول من خلالها فرض سيطرته على الآخرين، من خلال اتباعه ومن لم يتبعه فمصيره الهلاك أو الاستعباد؛ لأن تلك الحركات التي قامت على معتقد ديني مع الشكل الثقافي أو المؤسسي الذي ارتدته، ترى انها تمتلك حقيقة مطلقة لا يمكن أن تكون لدى الآخر ولذلك تحاول فرضها عليه ولو بالقوة[2]، فالأصولية اليهودية تنظر (نظرة ازدراءٍ واحتقار إلى سائر الشعوب، فكل من ليس يهوديًا فهو من مستوى سفلي.. وإذا كان لديهم احتقارٌ لغير اليهود، فإن كراهيتهم وحَنقهم على اليهود المخالفين لآرائهم أشدُّ وأمرُّ)[3]، وهي نظرة متأتية من فكر ديني ينظّر لها ويمنحها الشرعية، أما الأصولية المسيحية فهي الأخرى لاتختلف كثيراً عن الأصولية اليهودية، إذ انتهجت منهج اغلاق الفكر عن العمل واضفاء هالة القداسة على الأصوليين ومحاولة احتكار الحقيقة بحوزتهم وكل من يخالفهم فهو ضال)[4]، ولاتبتعد الأصوليات الإسلامية عن منهج سابقاتها من اليهودية والمسيحية بل هي وليدة لها وصنيعتها.

---

(1) الأصولية مصطلح غربي مترجم عن كلمة الراديكالية Radicalism واصلها كلمة Radical التي تعني بالعربية: أصل أو جذر، وعلى هذا فالراديكالية كالأصولية تعني العودة إلى الأصول والتمسك بها والتصرف أو التكلم وفقها. (السباق إلى العقول، الدكتور عبد الله قادري الأهدل: 143)

(2) الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، روجيه غارودي، تعريب خليل أحمد خليل: 11.

(3) الأصولية اليهودية في إسرائيل، إسرائيل شاحاك، تعريب ناصر عفيفي: 1/ 42.

(4) ظ/ الأصولية الإسلامية والأصوليات الدينية الأخرى، عماد علي: 189.

إن الأصوليات سواء كانت يهودية أم مسيحية أم إسلامية تشكل الخطر الأكبر على مستقبل الأديان؛ لأنها تحبس المجتمعات البشرية في مذاهب متعصبة منغلقة على نفسها، وبالتالي فهي متجهة نحو المصادمة، فهي تعمل بطريقة (اقتطاع النص الديني ـ سواء كان من القرآن الكريم أو الكتاب المقدس ـ معزول عن سياقه وعن الاوضاع التاريخية التي اوحي فيها لكي تستخرج منه الاستنتاجات التي يمكن تطبيقها في كل زمان ومكان.. ومما يلاحظ ان هذه الطريقة تقود حتماً إلى تقديس الأحكام الأكثر رجعية ان لم تكن الأكثر بداءة)[1]، والتي تؤثر على طريقة تعامل الـ«أنا» الأصولي مع «الآخر» المختلف عنه.

وبذلك يتضح ان الأصوليات الدينية تلتقي جميعاً عند اقصاء الآخر بسبب الانغلاق الفكري الذي يحكمها، والتفسير الخاطئ للنص الديني الذي يشكل مصدرها الأساس في التعامل مع الآخر المخالف لها.

ثالثاً: صراع أصوليات لا أديان

الحركات الأصولية كل منها ينتمي لخلفية فكرية ترى انها النموذج الاوحد، وغيرها هو الآخر الذي يعنون بـ «العدو» تارة أو «الهامش» تارة أخرى، ومايقوم به المتطرفون من «اليهود ـ النصارى ـ المسلمين» من اعمال عنف وشغب وقتل وحروب مقدسة باسم الدين، من الأجدر ان يسمى بصراع الأصوليات الدينية[2] التي تسهم بشكل أو بآخر على توسيع مساحة الصراع ليكون بين اتباع الأديان عموماً؛ لأن الجامع الأساس بين كل

(1) الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، روجيه غارودي: 88.
(2) ظ/ الإسلام والغرب من صراع الحضارات إلى تعارفها، علي عبود المحمداوي: 67.

الحركات المتطرفة هو إثبات هويتها الدينية[1] وافراغ الهويات الأخرى من مضمونها من جهة، والمغالاة في عداء الآخر من جهة أخرى، بحسب ما يؤسس له الفكر الديني المتطرف بإدعائه امتلاك الحقيقة المطلقة وضرورة فرضها على الجميع، وبما ان جميع الأصوليات تنطلق من تلك الرؤية فهي تتجه إلى الصراع والمصادمة لامحالة.

بعبارة أخرى ان المجتمع المتعدد الأديان لايتجه نحو الصراع على أساس ديني الا في حال انتقال الفكر الديني المتطرف من حيز النظرية إلى التطبيق الميداني، عندها سيكون الدين مجرد أداة تم توظيفها لتحقيق مصالح معينة منها[2]:

1 ـ الوصول للسلطة من خلال التوظيف السياسي للدين.

2 ـ الاستحواذ على موارد وخيرات الآخر المخالف له في الدين وتحت مسميات شرعية.

فإذا تم الحصول على السلطة والمال أصبح التوسع في نشر الأفكار والسيطرة على الآخر من اليسر بمكان، وهذا منهج الحركات الأصولية في التوسع والانتشار وكل من ماضي تلك الحركات وحاضرها يشهد بذلك، وان كان المعلن انه صراع أو نزاع من أجل القيم الخاصة بكل دين، الا انه في الحقيقة صراع من أجل مصالح دنيوية لا علاقة لها بالدين البتة.

ولا بدّ من الإشارة إلى ان في داخل كل إنسان اتجاهاً متطرفاً في التفكير

---

(1) المراد بالهوية الدينية هي مجموعة من القيم والمبادئ التي يتصف بها اتباع الدين وتعطيهم خصوصية تميزهم عن غيرهم. (ظ/ الهوية الإسلامية في زمن العولمة، خليل نوري العاني: 41 ـ 43).

(2) ظ/ تعدد الأديان وانظمة الحكم، جورج قرم: 306 ـ 309.

إذا ما حاول فرض رأيه على الآخرين وان كان مخطئا، وهو مايعبر عنه النص القرآني باتباع الهوى لدرجة العبودية في قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1].

المطلب الثالث: موقف القرآن الكريم من الصراع الديني

إذا كانت نزعة الصراع صبغت فكر الأديان متجلية عبر الصراعات الدينية والمذهبية، فإن للإسلام رؤية أخرى للعلاقة بين الأديان[2] من جهة، والعلاقة بين البشرية عموماً على اختلاف أديانهم من جهة أخرى، إذ بيّن النص القرآني معالم تلك الرؤية وحددها بشكل واضح لايقبل التشكيك أو التأويل، وقد تبين جزء من معالم تلك الرؤية في فصول ومباحث سابقة، وهنا تكتمل باقي أجزاءها بما يأتي:

أولاً: موقفه من نسبة الصراع للأديان

من خلال قراءة تاريخ الأديان يلحظ ان الصراع الديني غالباً مايكون بين اتباع الأديان السماوية الكبرى، وهي الدين: اليهودي والمسيحي والإسلامي، إما بعنوان الفتوحات الإسلامية أو الحروب الصليبية أو الوصول إلى الأرض المقدسة التي وعد بها الله سبحانه شعبه المختار.

النص القرآني يبيّن ان العلاقة بين هذه الأديان الثلاث ـ كما مر سابقا ـ هي التصديق والتفصيل والإسلام قيّم عليها حافظا لها من الضياع والتحريف، أما كون أحدها يتقاطع مع الآخر لدرجة الصدام والنزاع فهو

---

(1) القصص: 50.

(2) ظ/ الحضارات العالمية صراع أم تدافع، محمد عمارة: 17.

أمر طارئ عليها، بفعل ماتعرضت له من تحريف لفظها أو صرف لفظها عن المعنى الذي وضع له إلى معنى آخر بحسب ما يصب في مصلحة اتباع الدين، وبالتالي ان الأديان السماوية لاتنازع بينها ولا صراع؛ لوحدة مصدرها والغاية التي وجدت من اجلها.

بمعنى ان أسباب الصراع ليست من ذات الدين، إنما هي خارجية عنه أضيفت له وحمّلت عليه، ومن ثم أُدعي انها منه، ولذلك فإن نسبة الصراع للأديان السماوية أمر لاصحة، له بل هو تشويه لصورتها الحقيقية التي انزلها الله سبحانه بها، لأن الدين سيكون بيد علماء السوء مادة لصناعة الصراع في المجتمعات في الوقت الذي يجب أن يكون منهج حياة لها، ولعل قوله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾[1]، يشير إلى ان دور علماء الدين معطل مع علمهم ان تلك الممارسات مخالفة للدين لما في ذلك التعطيل من أهمية تصب في مصلحتهم، وتجعل المجتمع في حال من الفوضى شرط ان لاتتأثر مصالحهم[2]، وهذه هي صنعتهم ولذلك عبرت الآية عن فعلهم بقوله تعالى ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾؛ لأن (العمل إنما يسمى صناعة إذا صار مستقرا راسخا متمكنا)[3]، وهم تمكنوا من توظيف الدين في أن يكون سبباً في الابتعاد عنه من جهة، وتناحر ابناء المجتمع فيما بينهم من جهة أخرى، لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[4]، فصدهم عن سبيل الله بكتمانهم

(1) المائدة: 63.
(2) ظ/ من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله: 8/244.
(3) مفاتيح الغيب، الرازي: 12/ 393.
(4) التوبة: 34.

لمبادئ الدين السامية، واظهاره بمظهر الظالم الجائر في أحكامه وتسلطه[1]، عندها من الطبيعي أن تكون ردة فعل المجتمع إزاء ذلك الصد الديني، اما اللجوء إلى بيئة فكرية ودينية أخرى، أو الخروج من الدين أصلاً ويبقى مجرد انتماء اسمي لامضمون له، وكل من الأمرين يضع المجتمع امام صراع آخر وهو صراع الهويات.

ثانياً: موقفه من صراع الهويات

المكون الحقيقي والأساس لأي ظاهرة صراع سواء كان ديني أو غيره، إنما هو منطلق من خلفية الحفاظ على المصالح وضبط الهيمنة والتسلط على الجميع بهدف استمرار التفوق والفرادة، وان كان ذلك بقوة النار والحديد[2]؛ ولذلك فإن الصراع بين الهويات عموماً والدينية على وجه الخصوص لاينشأ الا عندما يشعر اتباع تلك الهوية ان هناك خطراً يواجه هويتهم أو اضطهاد تتعرض له[3]، وعندما يساند ذلك الخطر والاضطهاد فكر ديني متطرف، عندها ستكون النتيجة هو الصراع لامحالة، اضافة لذلك لا بدّ من الالتفات إلى ان هوية الفرد إذا انسجمت وتوافقت مع هوية مجتمعه سيكون عاملا اساسا في تعزيز شعوره بالانتماء لذلك المجتمع، أما في حال عدم توافقها مع هوية مجتمعه فقد تحدث الازمة والاغتراب مما يؤدي بنحو أو بآخر إلى نوع من الصراع والمصادمة، من هنا بيّن الإسلام موقفه من جميع الهويات وان لاصراع بينها بقدر ماهو تعارف وتفاضل بحسب معايير محددة، إذ يضع قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ

(1) ظ/ الأمثل، مكارم الشيرازي: 6/ 32.

(2) ظ/ المسألة الحضارية، زكي الميلاد: 102.

(3) ظ/ الهويات القاتلة قراءات في الانتماء والعولمة، امين معلوف: 29.

﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1]، جميع الهويات والانتماءات على قدر واحد، وما يميزها هو مدى حفظها لكرامة الإنسان وحسن عشرته وتنظيم معاملته من غير افراط بحقوقه، أو تفريط بواجباته؛ لأن التقوى مفهوم واسع يستوعب جميع المعاني التي يراعى فيها الإنصاف ومراعاة عدم الوقوع في الخطأ، وبما ان الدين المعاملة والنصيحة بحسب المنظور الإسلامي، فإن تقوى المعاملة أهم من تقوى العبادة؛ لأن القدرة على رؤية كرامة كل إنسان، والسعي في تقديم الرعاية العملية لأفراد المجتع على اختلاف انتماءاتهم هي التي تحكم معيار التقوى الصادقة.

وخلاصة ماتبينه الآية الكريمة: ان الهويات سواء كانت دينية أو غيرها على اختلافها إنما تقوم على أساسين[2]:

الأول: بعد سام هو مصدر لكل قيم التعالي نحو الكمال والذي تمثله التقوى.

الثاني: بعد تبادلي للأفكار والمعارف وعلاقة الجماعات الدينية والإنسانية والذي يمثله التعارف.

وفي حال حصول اعتداء فيكون دفعه بالتي هي احسن؛ لقوله تعالى: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾[3]، وان لم يأتي ذلك الدفع بنفع يكون رد الاعتداء بمثله من غير افراط ولا تفريط؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[4]، وعندها لن يكون صراع هويات، بل هو رد اعتداء معتد والفرق

(1) الحجرات: 13.
(2) ظ/ الهيات المعرفة القيم التبادلية في معارف الإسلام والمسيحية، شفيق جرادي: 73.
(3) فصلت: 34.
(4) البقرة: 194.

بين العنوانين شاسع، ومما يلفت الانتباه في الآية الكريمة انها ربطت بين رد الاعتداء (بالمماثلة في المقدار والكيفية)[1]، وبين احراز التقوى في ذلك، مما يشير بوضوح إلى ضرورة مراعاة ما لا يحل الاعتداء عليه؛ لأنه في حال رد اعتداء المعتدي، وليس في حال انتقام منه، و(شَأْنَ الْمُنْتَقِمِ أَنْ يَكُونَ عَنْ غَضَبٍ فَهُوَ مَظِنَّةُ الْإِفْرَاطِ)[2]، ولايخفى ان الانتقام أثر من آثار الصراع الديني الذي هو الآخر كان للنص القرآني موقف رافض له.

ثالثاً: موقفه من آثار الصراع الديني

للصراع الديني أسباب منها التعصب والانغلاق الفكري والتكفير، وكل تلك الأسباب هي أثر من آثار المنهج الحصري في الاعتقاد وقد تبيّن موقف النص القرآني منها[3]، وهنا يبين النص القرآني موقف يضاف لما سبق بخصوص ماينتج عن الصراع الديني من اثار، نهى عنها القرآن الكريم ورفضها منها:

* الصراع يؤدي إلى تخريب الحرث والنسل من خلال القتل والاعتداء، وبالتالي الفساد في الارض[4]، والاخير منهي عنه قرآنيا؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾[5]، والدين ما وجد كي يكون وقودا للصراع والتنازع وخلق الفتنة والتفرقة، (فليس حقيقة الدين فيما يرجع إلى حقوق الناس إلا أن يصلح شأنهم بارتفاع المظالم من بينهم ومعاملتهم بما يعينهم على التقوى، ويقربهم من سعادة الحياة في الدنيا والآخرة)[6].

---

(1) مفاتيح الغيب، الرازي: 5/ 293.
(2) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 2/ 211.
(3) ظ/ الفصل الأول من البحث، المبحث الثاني.
(4) ظ/ التبيان، الطوسي: 4/ 425.
(5) الأعراف: 56؛ 85.
(6) الميزان، الطباطبائي: 8/ 159.

* الصراع يودي إلى الإثم وهو (ما تنفر منه النفس ولا يطمئن إليه القلب.. مما يستحق عليه الذم)[1]، ولايتوقف الأمر عند حصول ما ينفر الآخر ويسيئ له، بل يتجاوزه إلى العدوان عليه وهو إلحاق الضرر به اما بقتله، أو اخراجه من ارضه أو دينه قهرا، وهو ما نقده القرآن الكريم وعابه على فئة من اليهود في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[2]، وما كان ذلك الا بسبب فكرهم المنحرف الي يستند على إيمان ببعض ما أمرتهم به شريعتهم وانكار بعضها الآخر الذي أمرهم ان يقولوا حسنى للناس وان لايعتدوا عليهم بناء على الميثاق المأخوذ منهم[3]، ولايكتفي النص القرآني بأن ينقد اللجوء إلى الإثم والعدوان في معاملة الآخر، بل ينهى عنه ويرفضه لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾[4].

خلاصة القول

ان الصراع الديني هو عبارة عن مرض فتاك يصيب المجتمعات بفعل مؤثر خارجي لا علاقة له بالأديان لاسيما السماوية منها، إنما تستعمل الأديان كغطاء لمنح الصراع الشرعية للحصول على مكاسب تنتفع بها فئة

---

(1) التبيان، الطوسي: 1/ 335.
(2) البقرة: 85.
(3) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 1/ 570.
(4) المائدة: 2.

معينة تفرض سلطتها على بقية فئات المجتمع، الا ان الرجوع إلى الأديان الإبراهيمية عموماً والإسلام على وجه الخصوص يوضح بجلاء ان الصراع أمر مرفوض بكل الوانه ومسمياته، ولذلك فلا خيار امام اتباع الأديان المتنوعة الا الحوار بدل الصراع وهو الحل الأمثل الذي يضعه النص الديني للتعامل مع الآخر المختلف دينيا وفكريا.

من هنا تأتي أهمية بحث الحوار الديني وكيفية توظيفه في التعامل مع الآخر في مجتمع متعدد الأديان.

المبحث الثاني

قبول التعددية الدينية باعث لحوار الأديان

إن أصل العلاقة مع الآخر هي السلم، والحوار هو أحد مظاهر السلم الذي يدعو له الإسلام في قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾[1]، وماسيتم بحثه هنا هو: بيان موقف القرآن الكريم من الحوار في ظل تعدد الآخر الديني، من جهة حفاظ الحوار على غايته مع الإقرار بالتعددية من دون ان تفقده أهميته ودواعيه، والتي اظهرته كمظهر من مظاهر إقرار التعددية الدينية وجزء منها لا يمكن التغاضي عنه، وذلك عبر المطالب الآتية:

المطلب الأول: الأسس المنهجية للحوار الديني

يقصد بالاسس المنهجية للحوار تلك القواعد الكلية التي من خلالها يمكن معرفة كيفية بناء الحوار الديني مع الآخر، إذ يضع النص القرآني ثلاث ركائز أساسية يقوم عليها الحوار، وكل منها يلتقي مع التعددية الدينية بنحو من الانحاء، وقد اختزل النص القرآني تلك الأسس في قوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[2]، وتفصيلها فيما يأتي:

---

(1) البقرة: 208.

(2) النحل: 125.

أولاً: الاعتراف بالآخر الديني

نقد القرآن الكريم الفكر الديني المنطلق من (لستم على شيئ) في التعاطي مع الآخر الديني سواء على مستوى الخطاب أو الدعوة من غير إقامة الحجة[1]، ولعل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾[2] فيه دلالة واضحة على ان إلغاء الآخر ابتداء ليس من منهج الإسلام في بناء العلاقات مع المخالف له طالما ان المجتمع منه في سلام، بل حتى المعتدي إذا جنح للسلم وجب على المسلمين ان يسالموه؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾[3]، وبذلك وضع النص القرآني الركيزة الأساس التي يقوم عليها الحوار الديني وهي الاعتراف بوجود طرف الحوار الآخر[4]، لأنه حق مكفول له؛ لأن وجوده لا يمكن تجاهله، ولا يخفى ان مجرد الإيمان بأنبياء السابقين هو إقرار بشرائعهم، وبالتالي فهو إقرار بوجود اتباع تلك الشرائع.

وتتجلى ضرورة الاعتراف بالآخر كأساس يبنى عليه الحوار في عبارة «بالتي هي احسن» في قوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[5]، وقوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[6]، فالاحسن يراد به (الأعلى في الحسن وقد يكون من جهة تقبل العقل له، وقد يكون الأعلى في الحسن من جهة تقبل الطبع له، وقد يكون في الأمرين)[7]، وكل من العقل والطبع

---

(1) في الفصل الأول تم بحث (النقد القرآني لإلغاء الآخر الديني): 30.
(2) النساء: 94.
(3) الأنفال: 61.
(4) ظ/ الإسلام والتعدد الحضاري، عبد الهادي الفضلي: 237.
(5) النحل: 125.
(6) العنكبوت: 46.
(7) التبيان، الطوسي: 8/ 241.

يرفض الإلغاء والاقصاء لهما من أي جهة كانت حتى لو كانت تلك الجهة على حق وهو على باطل أو العكس.

مظاهر الإقرار بالآخر

ويتمظهر الاعتراف بالآخر الديني بمظاهر عدة منها:

1 ـ احترام ما يؤمن به من عقائد وأفكار وميول حتى وان كانت محرفة أو مخالفة لما يعتقده الآخر، (فلا تُستخف آراؤهم، ولا يُنسب الضلال لهم)[1].

2 ـ الاعتراف له بما هو محق فيه، سواء أكان من أهل الكتاب أم من غيرهم[2].

3 ـ عدم انكار حق يستشهد به، أو ادعاء باطل لإثبات حق[3].

4 ـ عدم انكار المشتركات الدينية، والانطلاق منها في حوار الآخر الديني؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾[4]؛ لأن الإقرار بما يشترك به طرفا الحوار، هو إقرار ضمني لكل طرف بالآخر، فإن انعدام المشترك يمكنه أن يحدث أزمة تخاطب تجعل كلّ طرف كأنه يتكلّم مع نفسه من دون ملاحظة الآخرين[5].

---

(1) مفاتيح الغيب، الرازي: 25/ 63.

(2) الكاشف، محمد جواد مغنية: 6/ 116.

(3) ظ/ من هدى القرآن، محمد تقي المدرسي: 9/ 469.

(4) العنكبوت: 46.

(5) ظ/ التعدّدية والبُنيات المعرفية للحوار العقلاني (مقال)، حيدر حب الله، الموقع الإلكتروني لمركز افاق للدراسات والبحوث، http://aafaqcenter.com/index.php/post/1631

وبذلك يخرج الحوار الديني وفق المنهج القرآني من نطاق الذات الضيق، إلى نطاق الحقيقة الواسع، وينأى به عن الكبرياء الكاذبة التي قد تعتريه عندما تهاجم ذاته، ليأخذ طابع مراعاة ظروف الآخرين وملاحظة واقعهم النفسي والعقلي[1]، ومن ثمَّ فهو تفاعل فكري ناشئ عن احتكاك المبادئ والنظريات الدينية يهدف إلى إعادة صياغة الحياة البشرية في ضوء مبادئه ومتبنياته الفكرية ودعوته الإنسانية العالمية.

أما تصويب أو تخطئة معتقدات الآخر إنما هو ثمرة الحوار ومادته وليس اساسا له، ولذلك لا يمكن لعملية الحوار ان تقوم بين طرفين مع الإلغاء والتجاهل سواء كان من طرف إزاء الآخر، أم هو إلغاء متبادل بين طرفي الحوار.

دعوى نسخ الآية

قيل ان قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ﴾[2] نزل قبل أن يؤمر النبي ﷺ بالقتال، ولذلك فإن الآية منسوخة[3] بقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾[4]، (فأمر بقتالهم في سورة براءة، ولا مجادلة أشد من السيف أن يقاتلوا حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله ﷺ، أو يقروا بالخراج)[5]، ودعوى نسخ الآية هنا ورفع حكمها لايتناسب مع سياقها من جهة ومع موضوعها من جهة أخرى.

---

(1) ظ/ من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله: 13/ 328.
(2) العنكبوت: 46.
(3) أخرج أبو داود في ناسخه، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن الأنباري في المصاحف عن قتادة ومقاتل بأن الآية منسوخة. (ظ/ الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق الثعلبي: 7/ 284؛ روح المعاني، محمود الآلوسي: 11/4).
(4) التوبة: 29.
(5) جامع البيان، الطبري: 21/ 3.

أما من جهة السياق فقد بينت الآية الكريمة ان الحوار لايكون الا مع الذين لم يظلموا فقد استثنت الظالمين من الحوار لظلمهم، فـ(وصفهم بالظلم، كاشف عن عدوانهم وبغيهم)[1]، وآية القتال أمرت بقتال الظالمين؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2]، وبذلك لايكون تعارض بين الآيتين فلا معنى للنسخ هنا.

وأما من جهة الموضوع ففي الآية (خطاب من اللّه تعالى لنبيه وجميع المؤمنين ينهاهم أن يجادلوا أهل الكتاب: من اليهود والنصارى «إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» وهو الواجب الذي لايجوز غيره)[3]، لاسيما ان موضوع الآية قد اكدته آية أخرى في قوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[4]، فإذا كانت الأولى منسوخة فإن الثانية لم تنسخ، إضافة إلى ان (أحكام الله عز وجل لا يقال فيها إنها منسوخة إلا بخبر يقطع العذر، أو حجة من معقول)[5]، ونسخ الآية لا دليل عليه[6].

وإذا قيل ان المراد بالظلم هو الشرك لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[7]، فهو ظلم للنفس، المتأتي من فساد العقيدة[8]، وهو لايعالج بالسيف والقتال؛ لأنه سيؤدي إلى الاكراه، ولا اكراه في الاعتقاد.

---

(1) التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم الخطيب: 11/ 444.
(2) البقرة: 193.
(3) التبيان، الطوسي: 8/ 214.
(4) النحل: 125.
(5) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 13/350.
(6) ظ/ التبيان، الطوسي: 8/ 214.
(7) لقمان: 13.
(8) ظ/ التحرير والتنوير، ابن عاشور:

ثانياً: التجرد والموضوعية

يقصد بالموضوعية ذلك المسلك الذي يرى الأمور على ما هي عليه من غير تشويه لها بتحيز خاص أو اختزالها بنظرة ضيقة، بعيداً عن تأثير الاهواء والميول والمصالح في معرفة الحقائق[1]، ويؤسس القرآن الكريم لتلك الموضوعية في أكثر من آية، لاسيما في معرفة الحق وفي مجالات عدة، منها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[2]، والمراد بقوامية القسط أي العمل بالعدل (على اتم وجه وأكمله من غير انعطاف وعدول عنه إلى خلافه لعامل من هوى وعاطفة أو خوف أو طمع أو غير ذلك، وهذه الصفة أقرب العوامل وأتم الأسباب لاتباع الحق وحفظه عن الضيعة)[3]، ولايخفى ان لفظ «قوّامين» جاء بصيغة المبالغة للتعبير عن ضرورة قيام المؤمنين بالعدل (في كل الأحوال والأعمال وفي كل العصور والدهور، لكي يصبح العدل جزء من طبعهم وأخلاقهم، ويصبح الانحراف عن العدل مخالفاً ومناقضاً لطبعهم وروحهم)[4]، إلا ان ما يخص الحوار مع الآخر وكيفية التعامل معه لم يكتف النص القرآني بضرورة العدل والانصاف معهم، بل أسس للموضوعية بدرجة أكبر، إذ انه ساوى بين طرفي الحوار؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[5]، فقوله «وإنا أو

---

(1) ظ/ المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية في القاهرة: 197.

(2) النساء: 135.

(3) الميزان، الطباطبائي: 108/5.

(4) الأمثل، مكارم الشيرازي: 3/ 484.

(5) سبأ: 24.

إياكم» إنما جاء (على وجه الإنصاف في الحجاج دون الشك)[1]، لما في المنهج الموضوعي من تجريد للحوار من ذاتية المتحاور وجعل طرفي الحوار لا يتبنيان شيئاً حتى لو كانا في العمق ملتزمين التزاما حاسما بما يعتقداه[2]، مما يخلق رؤية واضحة للآخر من غير أحكام مسبقة قد تؤثر على الحوار وتبعده عن اهدافه من جهة، أو تفقد طرفا الحوار القدرة على تشخيص الأخطاء في الاعتقاد والانتقاء الصحيح للأفكار من جهة أخرى[3]؛ لأن سلوك طريق الإنصاف في الحوار الديني (يضع الطرف الآخر في حالة من التفكّر والتفاعل)[4] بعيداً عن ضغط التعصب والاكراه.

والمتأمل في الآية الكريمة لايجد الإنصاف فقط بل يجد ماهو ابعد من ذلك، وهو عرض مسائل الاعتقاد في (دائرة الاحتمال الذي يساوي بين فرضية الخطأ والصواب، أو الهدى والضلال، ليتقدم إلى الآخرين بروحية الباحث عن الحق في نطاق الفكرة، فيطرح المسألة في ساحة الشك، كما لو كان يعيش الاهتزاز الإيماني)[5].

وهكذا يبين القرآن الكريم ان للحوار الديني حركة ترتكز على قاعدة علمية ترى في الشك طريقا إلى اليقين، ويتمثل ذلك في عدّ الشك موقفاً مشتركا بين الطرفين مما يجعل حركة الحوار حركة إيجابية في الاجابة عن المسائل المعرفية، خلافا للطريقة المعروفة في الأسلوب المطروح علمياً

---

(1) التبيان، الطوسي: 8/ 394.

(2) ظ/ الحضارات والثقافات بين واقع الصراع وطموح الحوار، نبيل علي صالح، مجلة المنهاج العدد 21 لسنة 2001م.

(3) ظ/ مطالعات في الدين والإسلام المعاصر، محمد خاتمي: 41 ـ 42.

(4) الأمثل، مكارم الشيرازي: 13/ 442.

(5) من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله: 19/41.

للحوار، الذي يقول: «رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب» بينما النموذج القرآني البديل يرفع شعار «رأيي ورأي غيري يحتمل الخطأ والصواب في درجة واحدة»[1].

هذه المنهجية التي يتأسس عليها الحوار تدل على سلامة الفكر من جهة، وابتغاء الحق في المعرفة من جهة أخرى، لأن الموضوعية تبعد الحوار الديني عن دائرة التحيز الذي يرتبط بدوافع انفعالية أثناء عملية الاستدلال قد يؤدي إلى نتائج بعيدة عن الحق بشكل مطلق أو نسبي؛ ولذلك يرتبط أساس الموضوعية باساس آخر للحوار وهو البرهان الصادر عن علم لا عن هوى.

ثالثاً: العلم والبرهان

إن كلاً من الاعتراف بالآخر والموضوعية في التعامل معه تستلزم أن يكون الحوار الديني حواراً علمياً بعيداً عن التعصب، ويؤكد النص القرآني على محورية البرهان في اتخاذ الموقف من أي قضية أو رأي، فقد تكرر قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ﴾[2] في اربعة موارد من النص القرآني، كل منها كان في مقام الحوار مع الآخر الديني المتبني لموقف ما، والبرهان يراد به الدليل (وهو ما أمكن الاستدلال به على ما هو دلالة عليه مع قصد فاعله إلى ذلك)[3]، والواجب اقامته في حال ادعاء حق، أو إثبات أمر أو نفيه[4].

---

(1) ظ/ الحوار الديني نشأته وأصوله وتطوره، عبد الحليم آيت امجوص: 245.
(2) البقرة: 111، الأنبياء: 24؛ النمل: 64؛ القصص: 75.
(3) التبيان، الطوسي: 1/ 411.
(4) ظ/ مفاتيح الغيب، الرازي: 4/6.

والأمر القرآني بتقديم البرهان إنما هو لتحفيز الفكر على الاستدلال والخلاص من سيطرة الأفكار البالية[1] من جهة، وبيان فساد الاتباع عن عمى من غير بينة، أو تبني قضية من غير علم من جهة أخرى، وذلك ما يبينّه قوله تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]، إذ ان المحاجة هي (إلقاء الحجة قبال الحجة لإثبات المدعى أو لإبطال ما يقابله)[3]، فهي حوار قائم على أساس الدليل.

وقد انتقد النص القرآني منهج الحوار بغير علم؛ لأن الحجة لاتكون حجة من غير علم تصدر عنه، فالجاهل بأمر كيف يمكن له ان يحتج به ويكون حجة على غيره، وعندها لن يكون كفؤا للحوار وبالتالي لن يكون على صلة بواقع الحوار واتجاهاته وسياقاته المختلفة، ولن يتمكن من تقديم الحجج والأدلة اليقينية امام اطراف الحوار.

ولايخفى ان ضعف البنية المعرفية وعدم استيعاب المضامين الدينية يؤدي إلى مفاهيم مغلوطة عنها، ويأتي بنتائج معكوسة لما يبتغيه في الأساس الحوار الديني[4]؛ لأن الحوار الديني خاصة لا بدّ أن تكون مقالته (مَبْنِيَّةً عَلَى حُجَّةٍ وَبَيِّنَةٍ، وَالْمَقْصُودُ مِنْ ذِكْرِ الْحُجَّةِ، إِمَّا تَقْرِيرُ ذَلِكَ الْمَذْهَبِ وَذَلِكَ الِاعْتِقَادِ فِي قُلُوبِ الْمُسْتَمِعِينَ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ إِلْزَامَ الْخَصْمِ وَإِفْحَامَهُ)[5]، وهذا ما انتقده النص القرآني على أهل الكتاب فيما يخص

---

(1) ظ/ الحوار والانفتاح على الآخر، حسن الصفار: 43.

(2) آل عمران: 66.

(3) الميزان، الطباطبائي: 2/348.

(4) ظ/ العلاقة مع الآخر اسسها وضوابطها في ضوء الوسطية في الإسلام (بحث)، مريم ايت أحمد، مجلة المعارج، العدد 75 لسنة 2006م.

(5) مفاتيح الغيب، الرازي: 20/ 286.

اختلافهم بكون إبراهيم عليه السلام يهوديا أو نصرانيا في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾(1)، فاحتج عليهم بأن (التوراة والإنجيل نزلتا بعد إبراهيم فلا ريب ان اليهودية والنصرانية إنما حدثتا بعد نزولهما.. وان المتقدم لا يكون تابعا للمتأخر)(2)، ولذلك عبّر القرآن الكريم عن النبي الأعظم ﷺ بأنه كان على ملة إبراهيم عليه السلام وليس العكس، لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾(3)، وبذلك نبّه النص القرآني على أمرين:

الأول: ان الحوار يجب أن يكون في دائرة العلم اما إذا كان من غير علم فهو محل نقد وعدم قبول لبطلان حجيته.

الثاني: ان الاستدلال العقلي على الأكثر هو ما يتأسس عليه الحوار الديني، لأنه يكون حجة على جميع اطراف الحوار من غير تشكيك أو رفض، فقوله تعالى» وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإنجيل إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ« جعل الفيصل في الحوار هو الدليل العقلي لقوله «افلا تعقلون» الذي يدعو إلى اعمال العقل الذي (يمنع من الإقامة على دعوى بغير حجة)(4).

وفي حال الإصرار على الموقف المخالف للبرهان في عملية الحوار بين الاطراف يكون الأمر دالاً على التعصب والعناد، وان كان يترك له حرية الاعتقاد، وهذا مابينه قوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ﴾(5)، ففي حال عدم اتباعهم لما يقتضيه الدليل والبرهان، فهناك دعوة أخرى

(1) آل عمران: 65.
(2) مواهب الرحمن، عبد الاعلى السبزواري: 6/ 42.
(3) النحل: 123.
(4) التبيان، الطوسي: 2/ 490.
(5) آل عمران: 64.

وهي: بأن يشهدوا انهم اقاموا الحجة عليهم من غير اكراه أو تحيز، وبذلك يتضح ان هناك ثمة ترابطاً بين الأسس الثلاثة للحوار الديني، فلايمكن للحوار ان يبنى في حال فقدان احدها.

المطلب الثاني: دواعي الحوار الديني

يقصد بالدواعي الباعث أو الدافع وهو: (القوة التي تدفع الفرد لأن يقوم بسلوك للوصول إلى هدف معين)[1]، ولذلك فإن المراد بدواعي الحوار الديني هي تلك القوى والأسباب التي تدفع باتجاه الحوار مع الآخر، بشكل يجعله منسجما تماماً مع التعدد الديني. والبحث في تلك الدواعي أمر لا بدّ منه للإجابة عن سؤال: لماذا الحوار مع الآخر؟ وهي:

أولاً: الدواعي الفطرية

الدواعي الفطرية هي الدوافع التي تصدر من ذات الإنسان من غير ان تؤثر عليها مؤثرات خارجية، والدوافع الفطرية التي تحفز الإنسان على الحوار يبينها قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾[2]، إذ تشير الآية الكريمة إلى دافعين فطريين أساسين كل منهما يؤدي إلى الحوار وهما:

1 ـ دافع الاجتماع مع بني جنسه، فالنوع الإنساني نوع اجتماعي وكل فرد منه مفطور على ذلك، ولم يزل الإنسان يعيش في حال الاجتماع[3]، وذلك الميل يتطلب من الإنسان ان يتواصل مع من حوله، لأنه (مدني بالطبع

---

(1) الأسس النفسية والاجتماعية للسلوك، علي عسكر: 71.
(2) الحجرات: 13.
(3) ظ/ الميزان، الطباطبائي: 4/ 92.

فهو محتاج إلى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة الإنسانية، فكل بالطبع وبالضرورة يحتاج إلى غيره فهو مضطر إلى مصافاة الناس...لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته)[1]، وهذه المدنية تحتم على الفرد أن يكون وسط التجمعات البشرية، وقد تكون تلك التجمعات من دينه نفسه أو من أديان متعددة، والحوار هو افضل سبل التواصل والتفاعل بين البشر.

2 ـ دافع معرفة الحقائق أو ما يعبر عنه «بحب الاستطلاع» وهو من الدوافع الفطرية لدى الإنسان، والذي يدفعه للسؤال والاستفسار من خلال مايحيطه من التعقيد والغموض والجدة والاختلاف لجعله قادرا على خلق معرفة جديدة[2]، ولذلك هو يدفع إلى معرفة ماعند الآخر الذي يجتمع به بحكم المدنية، والاية الكريمة يُفهم منها ان جعل البشر شعوباً وقبائل هو أمر فطري ولكن تعارف بعضهم على بعض هو الآخر نتيجة لأمر فطري.

وما يدفع للحوار الديني هو الرغبة بمعرفة تلك الحقيقة التي تقف وراء الأديان المتعددة والأفكار والعقائد المتنوعة، وبذلك يكون الحوار هو وسيلة لاكتشاف تلك الحقائق والتعرف عليها[3].

وإذا كان الاجتماع بالآخر والاطلاع على أفكاره ومعتقداته والتواصل معه أمر طبيعي يتوافق مع فطرة الله التي فطر الناس عليها، فإن الحوار عموماً والديني خاصة ماهو الا نتيجة طبيعية لتلك الفطرة من جهة، وحافز على إظهار ملكات الإنسان وقواه الفطرية والمكتسبة من جهة أخرى.

---

(1) تهذيب الاخلاق، أحمد بن مسكويه (ت 421هـ): 38.
(2) ظ/ دافعية حب الاستطلاع، د. خيري المغازى: 16.
(3) ظ/ الحوار بين التأصيل والتنظير، عز الدين بحر العلوم: 34.

ثانياً: الدواعي الدينية

الباعث الديني على الحوار يتلخص في أمرين هما:

1 ـ الأمر الإلهي الذي جاء في نص القرآن الكريم، وذلك قوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[1]، والحوار مع الآخر والتعامل معه بالحسنى هو أمر مشترك في كل أديان التوحيد، إذ يلتقي مع الميثاق المأخوذ على بني إسرائيل في قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ لَا تَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَانٗا وَذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾[2]، إذ جيء بقوله «قولوا للناس حسنا» أمرا بعد الاخبار عَلَى طَرِيقَةِ الِالْتِفَاتِ للتنبيه على أهمية ابتغاء الحسن الذي جاء وصفا للقول[3]، وما يؤكد ذلك المعنى قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ ٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ يَنزَغُ بَيۡنَهُمۡۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٗا مُّبِينٗا﴾[4]، وهذا لايكون الا من خلال الحوار الذي يدفع إلى التفاهم بين الطرفين، وحتى في حال عدم حصول ذلك الاتفاق والوصول لطريق مسدود يبقى الدفع بالتي هي احسن هو الحاكم على الموقف مالم يكن هناك تعد بين طرفي الحوار، وذلك قوله تعالى: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ﴾[5].

2 ـ تعزيز الانتماء للدين؛ لأن الحوار كاشف عن كل القيم الإنسانية والعقائدية والفكرية التي تختزنها الأديان، والتي تحتاجها المجتمعات البشرية لتنظيم العلاقة فيما بينها بعيداً عن الصراعات، فإذا كان فيها مايدعو

---

(1) النحل: 125.
(2) البقرة: 83.
(3) ظ/ مفاتيح الغيب، الرازي: 3/ 588.
(4) الإسراء: 53.
(5) فصلت: 34.

إلى ذلك الصراع والاحتراب، فهي بحاجة إلى تصحيح مفاهيمها، وهذا لايتم الا من خلال الحوار، وبالتالي فإن الكشف عن مواطن القوة في الدين تعزز الانتماء إليها لدى اتباعها، اما في حال كشف نقاط الضعف في الدين أو فهمه فلا بد من تصحيح ضعفها، وبذلك لايكون اتباع الدين عن تقليد أو عمى بل عن بصيرة وبينة؛ لأنه يفتح المجال أمام العقل والاستدلال لمعرفة الحق من الباطل، هنا تظهر عظمة الإسلام بتعاليمه التي تصحح مسار كل انحراف أو تشويه في بناء العلاقة من الآخر، والتي تدعو إلى اكتشاف المساحات المشتركة بين الأديان والانطلاق منها في التعامل معهم[1] من جهة، وتدعو إلى التفكر فيما يعرضه اتباع كل دين قبل الحكم عليه بالصحة أو الخطأ من جهة أخرى.

ثالثاً: الدواعي الاجتماعية

التقارب الزماني والمكاني بين أفراد المجتمعات على اختلاف أديانها ومعتقداتها وميولها المعرفية وحتى الأخلاقية جعل من العالم قرية صغيرة، يسهل فيها التنقل الواقعي أو الافتراضي[2]، وهذا التقارب أدى إلى احتكاك مباشر بين الشعوب وتبادل معلوماتي وتعايش يومي، وكل ذلك حقق نوعا من الاثراء الفكري لا يمكن تجاهله، وهو بحد ذاته أمر ضروري لأنه يشكل الغاية من جعل الاختلاف بين الناس كما يوضحه النص القرآني وهي التعارف، ولكن الخطر الذي يجب درؤه هو ان ذلك الفكر المتبادل قد

---

(1) ظ/ الحوار بين التأصيل والتنظير، عز الدين بحر العلوم: 39.

(2) يقصد بالتنقل الافتراضي هو تبادل الحوار الديني عبر مواقع وشبكات التواصل الاجتماعي على شبكات الانترنيت، وقد نظم مؤتمر تحت عنوان (وسائل التواصل الاجتماعي تدخل الحوار العالمي للأديان) في عمان بتاريخ 12/ 9/ 2015، نظرا لأهمية تلك المواقع وما اخذته من مساحة في الحوار الديني.

يكون فكراً منحرفاً أو مخالفاً لثوابت الدين، فلابد من معالجته والسيطرة عليه.

وبما ان السيطرة على الفكر المنحرف لايكون بالقمع والاكراه، فلابد من سلوك سبيل الحوار لتنظيم ذلك التبادل الفكري والعقائدي وحتى القيمي من جهة، والحفاظ على الحرية الدينية والفكرية من جهة أخرى.

وما يدل على ذلك: ان الحوار الديني نشأ بشكله الواقعي عندما انتقل الرسول الأعظم ﷺ إلى المدينة المنورة من خلال (صحيفة المدينة التي أمضى من خلالها الرسول عهدا مع اليهود..وعهودا أخرى مع نصارى نجران وغيرهم)[1]، التي نظمت مجموعة من التفاصيل التي فرضها الواقع الاجتماعي آنذاك، وجمع كلاً من اليهود والنصارى والمسلمين في مدينة واحدة إضافة إلى الواقع الديني المتنوع، فكانت الصحيفة (تقريراً صريحاً للتعايش وحسن الجوار والتعاون والدفاع عن الوطن المشترك)[2].

إضافة إلى ان الدافع الاجتماعي لم يدفع نحو الحوار الديني فقط، بل انه اسهم بشكل واضح في تطوير ذلك الحوار من جهة المنهج والادوات، إذ ان الحوار المعاصر لم تبق غايته نشر الدعوة الإسلامية، أو التبشير المسيحي واقناع كل طرف بمتبنيات الطرف الآخر، بل تعداه إلى كيفية خلق التعايش على أساس احترام الانتماء المعرفي لدى ابناء المجتمع الواحد المتعدد الانتماءات، ولذلك لا بدّ من إقرار التعددية الدينية في بعدها العملي الذي يقتضي (احترام عقيدة الطرف المقابل وما يؤمن به من دين ومذهب.. بغض النظر عن إثباتها أو نفيها نظرياً)[3]، بمعنى آخر ان الدافع

(1) الحوار الأديان، نشأته وأصوله وتطوره (رسالة دكتوراه)، عبد الحليم آيت امجوص: 114.

(2) العلاقات الإسلامية النصرانية في العهد النبوي، فاروق حمادة: 119.

(3) مفهوم التعددية الدينية، الموقع الإلكتروني الرسمي للشيخ مصباح اليزدي:
http://mesbahyazdi.org/arabic/?../lib/ar_porsesh4/ch2_2.htm

الاجتماعي جعل الحوار الديني امام ضرورة قبول الآخر في كل احواله، حتى وان لم يقتنع أو يؤمن بموضوع الحوار، لأن اطراف الحوار ان لم تلتقِ على كلمة سواء، يبقى عدم الاكراه في الدين أو الفكر أو الاعتقاد هو الحاكم في رسم العلاقة بين اتباع الأديان المتعددة.

المطلب الثالث: العلاقة بين حوار الأديان والتعددية الدينية.

من خلال بحث أسس الحوار الديني والأسباب الداعية إليه، يتضح ان ثمة علاقة بين التعددية والحوار الديني، وتلك العلاقة تظهر فيما يأتي:

أولاً: علاقة أسس الحوار بالتعددية الدينية

إن الأسس التي وضعها النص القرآني لحوار الأديان تلتقي بنحو من الانحاء مع التعدد الديني، لاسيما أن القرآن الكريم اقرّ ذلك التعدد بوجه آخر يختلف عن الاتجاهات الفلسفية الغربية، إذ يربط النص القرآني بين التعدد واسس الحوار الديني من جهتين:

الأولى: عقدية تقوم على المشترك الديني بين أديان التوحيد وهو التسليم لله سبحانه، لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[1]، والمشترك الإنساني الذي يجمع بين عموم الناس على اختلاف أديانهم، وهو وحدة الخلق؛ لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[2]، وقد جمع الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كلاً منهما بقوله: (الناس صنفان: إما اخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق)[3].

---

(1) آل عمران: 64.

(2) الأنعام: 98.

(3) نهج البلاغة، الشريف الرضي: 3/ 84.

الثانية: أخلاقية يمليها عليه اعتقاده بأنه حتى لو كان على الحق الذي جاءه من عند الله تعالى، لا يمنعه ذلك أن يُقرّ بحق غيره في أن يخالفه وأن يكون معتقدا بدينٍ آخر، امتثالا لقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[1].

وبذلك فإن أسس الحوار الديني تتناغم مع مابينّه النص القرآني من سننية التعدد والتنوع الديني وكيفية التعامل معه؛ ليصبح الحوار هو أحد أهم مقتضيات التعددية الدينية؛ لأنه يلتقي مع التوجيه القرآني الداعي إلى محاورة الآخر بالتي هي أحسن؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾[2] من جهة، ويقرر مقتضيات التعددية الدينية الأخرى كالحرية الدينية ونقد إلغاء الآخر الديني واحترام مقدساته وحمايته من جهة أخرى، وبما ان التعددية الدينية أمر واقع لا يمكن التغافل عنه أو انكاره، فإن قبولها ـ أي القبول بالآخر مهما كان اعتقاده ـ يصبح من أبرز مقومات حوار الأديان وليس سببا لصراعها.

ثانياً: علاقة دواعي الحوار بالتعددية الدينية

كل من الدواعي الفطرية والدينية والاجتماعية للحوار الديني تجتمع عند داعٍ رئيس وهو الاختلاف والتنوع، (ولما كان الاختلاف والتّعدّد آية من آيات الله سبحانه، فإن الساعي لإلغاء هذا التّعدّد..، إنما يروم محالاً ويطلب ممتنعاً)[3]، والتنوع الديني هو جزء من ذلك التعدد الذي لا يمكن إلغاؤه أو تجاهل وجوده، وبما ان:

(1) البقرة: 256.
(2) النحل: 125.
(3) الحوار مع اتباع الأديان مشروعيته وآدابه، منقذ السقار: 15.

* التفاوت الديني يعد أكثر أنواع الاختلافات حساسية لارتباطه بمصير الإنسان.

* تأثير الدين في النفوس ابلغ من غيره.

* الناس على اختلاف أديانها يجمعها زمان ومكان واحد.

* النزعة الإنسانية دائماً تدعو إلى السلم والاجتماع والمعرفة.

فإن الحوار يصبح ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها في أي مجتمع متعدد الأديان والأفكار والمعتقدات[1]؛ لأنه السبيل الوحيد الذي يحفظ للاخرين حق حرية الاعتقاد من جهة، وحق تقرير المصير من جهة أخرى، من غير فرض أو اقصاء أو مصادرة للقضايا المشتركة بين الأديان المتعددة، وذلك قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[2]، اضافة لذلك فإن دعوة القرآن الكريم لتفعيل المشترك الديني والإنساني بين اتباع شرائع التوحيد في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[3]، لا يمكن تحققها الا من خلال الحوار؛ لأن الكلمة السواء ما هي إلا علاقة مع الله سبحانه قوامها التوحيد، وعلاقة مع الذات والآخر قوامها العدل والإحسان[4]، وكل من العدل والإحسان هما في الواقع صورة من صور الدواعي الاجتماعية للحوار الديني في بيئة متعددة الأديان والمذاهب الفكرية والعقائدية.

---

(1) ظ/ الحوار الأديان، نشأته وأصوله وتطوره (رسالة دكتوراه)، عبد الحليم آيت امجوص: 41.

(2) الشورى: 15.

(3) آل عمران: 64.

(4) الأنا والآخر من منظور قرآني، السيد عمر: 96.

وهنا لا بدّ من لفت النظر إلى ان هذه المرونة في التعامل مع الآخر، إنما هي من مختصات القرآن الكريم الذي أكد حفظ الحقوق واحترام الإنسان مهما كان انتماؤه الديني أو الفكري لأن الله سبحانه هو المكرِم له، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1]، ولاشك في ان بقية الشرائع السماوية اعطت للإنسان القيمة العليا والدرجة الاسمى لأن مصدرها هو مصدر القرآن الكريم نفسه، الا ان ما أصابها من تحريف لفظي أو معنوي افقدها تلك القيم، التي إذا نزلت إلى حيز التطبيق لأنتقلت الإنسانية على تنوع أديانها وقيمها المعرفية والأخلاقية من ساحة الصراع إلى ساحة الحوار من غير شك أو تردد.

وبسبب ذلك التحريف فإن صورة الآخر لدى معظم الجماعات اليهودية هي صورة العدو العالمي المكروه، وان لم يكن عدوا فهو وجد لخدمة اليهود مثل الحيوانات والبهائم وذلك جزء من اختيار الله تعالى لهم كشعب مختار[2].

وتستند تلك النظرة إلى (أسس تلمودية[3] وبُعد تراثي قديم لا يزال يراه

(1) الإسراء: 70.

(2) ظ/ التوراة تاريخها وغايتها، سهيل ديب: 24.

(3) مصطلح التلمود يفيد التعاليم أو الشرح والتفسير وهو في صورته التاريخية يشتمل على مجموعة من الأحكام الشرعية التفصيلية ذات العلاقة بالحياة المدنية والاجتماعية والاحوال الشخصية والمعاملات، والتلمود يتكون من جزئين هما الميشنا والجيمارا، اما الميشنا يعني الحفظ والتعليم ويشكل الجزء الأول من التلمود الروايات المنقولة شفاها، اما الجيمارا تفيد التمام والكمال وهي شرح متون الميشنا، والتلمود بقسميه مؤلف من ستة وثلاثين جزء. ومكانته بين اليهود والنصارى متناقضة بين مؤيد له ورافض الا ان النصارى اتسم موقفهم منه بالاستخفاف والاستهزاء به، واما فرق اليهود الأخرى كالقرائين والاصلاحيين في العصر الحديث فقد رفضوا الإقرار بالتلمود وشرائعه وعدّوه من المختلقات. (ظ/ موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، أحمد حسن القواسمة وزيد موسى أبو زيد، 2/ 511 ـ 512).

كثير من اليهود مقدسا أو على الاقل له خصوصية)[1]، وهذه النظرة الدونية من اليهود لغيرهم، كأنها انعكاس لتاريخ طويل من الاضطهاد والاستضعاف[2]، كانت سببا في عزلتهم عن العالم بل وعدم اندماجهم مع الآخرين الا ماندر.

أما النصارى تختلف نظرتهم إلى طبيعة العلاقة مع الآخر، إذ يرون ان أساس الإيمان المسيحي يجد في العلاقة مع الآخر حقيقة أساس للإيمان؛ لأن وصايا الله من البداية تهدف إلى الاحترام الجذري للبشرية، فهو تعبير عن محبة الله للبشر كلهم بغض النظر عن انتمائهم الديني[3]، وهي نظرة تلتقي مع الإسلام بنحو من الانحاء في العلاقة مع الآخر، ولعل هذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقۡرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانًا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ﴾[4]، إذ تبين الآية ان سبب المودة بين المسلمين والمسيحيين هي التعاليم الدينية التي جسدها الرهبان والقسيسين وعدم تكبرهم على الآخر وان خالفهم في الدين[5]، الا ان الإسلام لم يكتف بإحترام الآخر أو يدعو إلى محبته فقط، بل فتح باب الحوار معه مما يؤدي إلى معرفته والاندماج معه، وبذلك يتضح ان الباعث الديني للحوار له الأثر الأساس في بناء العلاقة مع الآخر من عدمها.

وإذا كان قبول الآخر مهما كان انتماؤه متحققاً لدى المسلمين والنصارى

(1) مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، رقية العلواني، الاب كرستيان فانسين واخرون: 75.
(2) ظ/ اليهودية عرض تاريخي، عرفان عبد الحميد: 11 ـ 13.
(3) ظ/ مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، رقية العلواني، الاب كرستيان فانسين واخرون: 91.
(4) المائدة: 82.
(5) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 7/ 7.

على الاقل، فما هي الغاية من الحوار الديني معه؟ مما يستدعي بحث قيمة الحوار الديني في ظل ذلك القبول وهو ما يأتي.

ثالثاً: قيمة الحوار في ظل التعددية الدينية

قد ترد إشكالية مفادها: ان قبول التعددية الدينية لا يبقي أي قيمة للحوار، فالتعددية وان كانت توفر شروط حوار متكافئ الاطراف إلا انها في الواقع تلغي غاية الحوار[1]، وهي الوصول إلى نقطة اتفاق أو تصحيح معتقد طالما انها متحققة قبل بدء الحوار، وبذلك يكون الحوار شكلياً لامضمون له.

ولعل هذه الإشكالية هي الداعية لتصنيف التعددية بحسب محافظة الحوار على شكله ومضمونه في ظلها على ثلاثة أصناف هي[2]:

1 ـ الإقرار بمشروعية الأديان المتعددة من غير القول بشرعية وصوابية معتقداتها ومتبنياتها الفكرية، فهي تؤسس لمبدأ الاعتراف الاجتماعي، مما يسمح للحوار الديني ان يبقى محافظا على مناقشة تلك المتبنيات المعرفية والقيمية التي تتضمنها الأديان المتنوعة.

2 ـ الإقرار بنحو من الحقيقة لدى الأديان جميعها الا انها حقيقة مشوبة بالانحراف، مما يجعل للحوار وظيفة تنقية تلك الحقيقة.

3 ـ الإقرار بأن الأديان كلها متساوية في الحقيقة التي تتضمنها، وهذا الاتجاه يفرغ الحوار من مضمونه، لأنه طالما كانت الأديان متساوية في الحق فلا معنى للحوار بين اتباعها.

---

(1) ظ/ الهيات المعرفة القيم التبادلية في معارف الإسلام والمسيحية، شفيق جرادي، 109.

(2) م. ن.

والتقسيم أعلاه للتعددية الدينية وان حل إشكالية احتفاظ الحوار بمضمونه في الاتجاه الأول والثاني الا ان الاتجاه الثالث لم تحل الإشكالية في ظله بل اثبتها وأكدها، ولذلك يمكن حل هذه الإشكالية بطريقين:

الأول: ان المنظور القرآني للتعددية الدينية يختلف عن الرؤية الغربية في اتجاهاتها كلها، إذ انه يؤكد ان كل من اليهودية والمسيحية فيها بقايا حق يتناسب مع بقايا الوحي الذي سلم من التحريف والتبديل، والحوار لايكون على ماهو متفق عليه بل على ماهو مختلف به.

الثاني: ان قبول التعددية في كل اتجاهاتها، إنما هو قبول واقرار بذلك التنوع والاختلاف بين تلك الأديان، ولايخفى ان الباعث على الحوار هو الاختلاف، فاذا كان كل دين له جزء من الحق، أو مطلق الحق وكل الأديان متساوية فيه، فالحوار باق لحل التناقضات التي تحملها تلك الأديان التي تدعي انها على حق.

ولو فرض جدلا ان لا مجال لقبول التعددية الدينية في جانبها العقائدي، بل قبولها في جانبها الاجتماعي لاجل التعايش مع الآخر لا غير، فمجرد الدخول بحوار ديني مع الآخر الذي اول أساس من أسسه هو قبول الآخر، يعني ان الخطوة الأولى في عملية الحوار هي الإقرار بالتعددية، وبذلك لايبقى مجال لإشكالية افراغ الحوار من مضمونه بمجرد القول بالتعددية الدينية.

رابعاً: عوامل أخرى تربط بين التعددية والحوار[1]

ان مؤثرات العلاقة بين الأفراد ليست مؤثرات دينية فقط، بل هناك مؤثرات تكنلوجية وأخرى سياسية وتحالفات وابعاد إنسانية مشتركة، اضافة

(1) حوار مع الدكتور ستار الاعرجي في 1/ 11/ 2015.

إلى هجرة شعوب من بلد إلى أخرى قد يختلف معها في الرابطة الدينية، ولذلك لم يعد المعيار الديني فقط هو الحاكم بين علاقات الشعوب والمجتمعات، وبما انه لا يمكن فتح باب آخر لشرعنة هذه الاختلافات بين الأفراد، اذن الطريق الآخر لتنظيم العلاقة بين الأديان المتعددة هو فتح الحوار بين اتباعها، وبذلك يكون الحوار هو الخيار الاستراتيجي لكي تتعايش الشعوب فيما بينها، فتكون قد جمعت بين امرين:

الأول: مايقبله الإسلام منها على ان مصدرها الهي وبالتالي تعددية مقبولة.

الثاني: ان الإسلام يقبل بدخول العوامل الأخرى المؤثرة لأنه دين واقعي يعي ان العالم منفتح على بعضه، وهذه الشعوب مهما كانت الاختلافات بينها كبيرة الا ان الرابط المشترك بينها جميعاً هو إنسانيتها، وبالتالي لا بدّ من احترامها، مما يوفر السبل الأولى للاندماج، وهذا يعطي املاً كبيراً بأن مالم يتحقق سابقا بالمعيار الديني قد يتحقق بالمعيار الإنساني والتعايش المشترك يمكن أن تنشأ تفاهمات جديدة تكون مهيئة لارضية ظهور الإسلام أكثر مما كان سابقا، فكلما تعايش اتباع الأديان المتعددة اندمجوا وتقاربت مفاهيمهم الدينية، وبرزت المعايير الأخرى غير الدينية، وهذه ستذيب الفوارق والصراعات وتنشئ عالماً جديداً يسود فيه السلام وهذا هو المطلوب دينيا.

فالقبول بالأمر الواقع ليس تنازلا عن حقانية الإسلام، بل تمهيدا لظهوره على الأديان كلها بعد اجتياز مساحة كبيرة من الاختلافات مع الآخرين بالحوار معهم.

وبالتالى فإن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يملك قابلية توليد خيارات

غير الخيار الديني لتنظيم العلاقة من الآخر، لأنه يستجيب لمعطيات الواقع ويتعامل معها بمرونة لاتخدش ثوابته وأصوله.

خلاصة القول:

ان الحوار الديني هو السبيل الذي اكده النص القرآني في التعامل مع الآخر؛ لأنه:

1 ـ يحفظ للأديان خصوصياتها من غير إلغاء أو اقصاء.

2 ـ يحترم الإنسان ويحمي له حقوقه، لاسيما حق الحرية الدينية، وحق الاختيار.

3 ـ يقرر العيش المشترك ويضبط العلاقة بين اتباع الأديان على تعددها وتنوعها، بما ينسجم مع فطرة الإنسان من جهة وتعاليم الشرائع السماوية من جهة أخرى.

ولكي يتحقق الحوار الديني كما اراده النص القرآني وبيّن أسسه وضوابطه، فلابد من توفير متطلبات وجوده من جهة ونجاحه من جهة أخرى، فلايمكن الدخول بحوار مع الآخر من غير توافر أدوات الحوار والخلفية الفكرية والعقدية التي ينطلق منها، وتهيئة البيئة الحوارية المناسبة له، وعليه إذن لا بدّ من بحث متطلبات الحوار الديني لاسيما المعاصر منه، لأنه محل الابتلاء لما تشهده ساحة البشرية من صراع وقطيعة مقصودة في علاقاتها الإنسانية، وذلك ما سيبحثه المبحث الآتي.

المبحث الثالث

متطلبات الحوار الديني المعاصر

لم تعد الغاية من الحوار الديني إثبات أحد اطراف الحوار على حق والآخر على باطل، أو انه سيدخل الجنة والآخر سيحرم منها ـ لاسيما ان مع التعددية الدينية كل يرى نفسه على حق بنحو من الانحاء أو بشكل مطلق ـ بقدر ما أصبحت غايته البحث عن مساحة مشتركة بين اتباع الأديان على اختلافها للعيش السلمي المشترك، بعيداً عن أي عنف سواء كان ماديا أو معنويا، من هنا جاءت ضرورة بحث سبل ارجاع الإنسانية إلى إنسانيتها بالدين نفسه، وليس من خلال النظريات الجاهزة التي قد لاتنسجم مع الواقع الديني للمجتمعات.

الأديان عموماً بحكم النص والعقل تجعل الحوار هو السبيل الأمثل لبقاء المجتمعات بعيدة عن دائرة الصراع، ولكن الحوار هو الآخر قد يصطدم بمجموعة من المعوقات منها دينية وأخرى اجتماعية وتارة سياسية، وقد تجتمع كلها مع بعضها فتشكل حاجزا أمام انجاح أي عملية حوار من أجل السلام بين ال«أنا والآخر».

الا ان المعوقات الدينية لها التأثير الأكبر على المعوقات الأخرى، لأن التطبيق الديني إذا كان صحيحا فإن المعوقات الاجتماعية ستضمحل وستؤثر

بنحو أو بآخر على المعوق السياسي، إما إذا كان تطبيقه خاطئاً سينتج عنه تفكك اجتماعي يوظف توظيفا سياسيا لتحقيق مصالح استغلالية باسم الدين.

ولذلك سيكون البحث عن المتطلبات الدينية للحوار الديني بشكل لايبقى معه أي حاجز أو معوق قد يسهم في ارباك عملية الحوار أو تعطيلها، بما يأتي:

المطلب الأول: إعادة فهم النص الديني

النص الديني في الإسلام يراد به النص القرآني بالدرجة الأساس، وتأتي بعده نصوص الحديث الواردة عن النبي ﷺ وائمة أهل البيت عليهم السلام، وقراءة ذلك النص إنما هي فهمه وتفسيره، ولعل إعادة قراءة التراث الروائي أكثر تقدما من إعادة قراءة النص القرآني إذ ان الحديث تكفلت دراسات نقده سندا ومتنا باعادة تفسيره وماهو مقبول منه أو مرفوض؛ لظنية صدوره.

والسؤال هنا هل هناك مشروعية لاعادة قراءة النص القرآني عموماً والنص الذي يحدد وينظم العلاقة بالآخر على وجه الخصوص، أو انه يجب ان يبقى على القراءات السابقة له؟ وهل تعد القراءة الجديدة له خروجاً من دائرة المسموح إلى دائرة المحذور؟ ثم هل النص القرآني يتحمل قراءات جديدة؟ وهل يمكن وصف القراءة الجديدة بأنها نقد أو توجيه للقراءة القديمة؟ كل هذه الاسئلة ستبحث من خلال ما يأتي:

أولاً: ضرورة إعادة فهم النص القرآني

اسست الدعوة القرآنية للتفكر والتدبر في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ

(1) النحل: 44.

ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[1]، لضرورة أن يكون هناك فهم متجدد للنص القرآني من خلال سبر اغواره، وعدم الجمود على فهم واحد له؛ لأن التدبر هو النظر والتأمل العميق وذلك لايكون الا بالفكر[2]، للتعمق في مفاهيمه، والانفتاح على أحكامه، والتعرف من خلاله على الخطوط الفاصلة بين الحق والباطل[3]، والفهم المتجدد للنص لايتحقق الا بإعادة قراءته.

وإذا كان النص الديني ثابتاً لايتغير، فإن فهم المتلقي للنص عند قراءته قد يتغير من قراءة إلى أخرى، أو من متلق إلى اخر، والمقصود بالقراءة هنا هو الجانب الادراكي منها وليس الآلي، مما دعى ان يقترب مفهوم القراءة المعاصر من مفهوم التفسير الذي رافق النص القرآني من اول نزوله وإلى يومنا هذا[4].

وبما ان أدوات وامكانيات المتلقي مختلفة من شخص إلى آخر ومن ظرف إلى آخر، فإن قراءة ذلك النص الثابت ستكون متغيرة ومتعددة، وبذلك يكون فهم النص الديني إنما هو: حصيلة تفاعل ثقافة وامكانيات وطبيعة زمن المتلقي مع خصائص وطبيعة زمن النص الديني الذي نزل فيه، مما يوّلد مفهوما للنص يختلف باختلاف ظروف التلقي من جهة وطبيعة المتلقي وتطور شخصيته من جهة أخرى[5].

بمعنى آخر ان إعادة قراءة النص القرآني هي إعادة بناء علاقات النص بقرائه المتعاقبين من خلال وضعه في سياق زمني يتغلب على المسافة الزمنية

---

(1) محمد: 24.

(2) ظ/ التبيان، الطوسي: 3/ 270.

(3) ظ/ من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله: 21/ 71.

(4) ظ/ حوار الأديان، عادل نذير بيري (بحث) مجلة العميد العدد 14 لسنة 2015، ص31.

(5) ظ/ قضية التلقي في النقد العربي القديم، فاطمة البريكي: 124.

بين زمن نزول النص وحاضر المتلقي[1]، وبالتالي فإن الدعوة القرآنية إلى تدبره والتفكر في معانيه إنما هي دعوة لافاق متجددة من الفهم (ببعديه الزمانيين النزولي والمفتوح غير المقيد بزمان أو مكان)[2]؛ لأن التفكر ماهو الا (جولان القوة المطرقة للعلم إلى المعلوم بحسب نظر العقل طلبا للوصول إلى حقيقة المعلوم)[3]، لكي لا يقولب النص القرآني في قالب فهم واحد قد لا يكون نتيجة لمقدمات سليمة، أو انه كان صالحا لوقت لا يصلح معه في وقت تقدمت فيه العلوم والمعارف، مما يجعل القراءة السابقة تفتقر إلى تكامل الرؤية، فيؤدي ذلك إلى تحديد النص الديني في الزمن الذي كتب فيه.

ومما يلفت الانتباه على الرغم من دعوة القرآن الكريم لتدبر اياته والتفكر في معانيه وخطابه المباشر للناس، الا انه أصبح من المحذور ان يفهم الا من خلال كتب التفسير وفهم المفسرين له، وأي فهم لايتوافق مع الفهم السائد له في تلك التفاسير يشهر بوجهه سيف التفسير بالرأي وبالتالي فليتبوء صاحبه مقعده من النار[4]، وهكذا أصبح تفسير النص الديني جزء من النص الديني، مما أدى إلى دخول الموروث التفسيري للنص القرآني ضمن دائرة المقدس الذي لاينبغي نقده أو تخطئته حتى وان تعارض مع ثوابت النص القرآني التي تؤكد على ان النص القرآني يتسم بخصائص تفرض على المتلقي ان يفهمه فهم متجدد يتسم بحركية لاجمود فيها ولا وساطة، من خلال الاستدلال العقلي عبر عمليتي التفكر والتدبر.

---

(1) ظ/ حوار الأديان، عادل نذير بيري (بحث) مجلة العميد العدد 14 لسنة 2015، ص31.

(2) مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، د. ستار الاعرجي: 12.

(3) المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني: 400.

(4) جاء عن الرسول(انه قال: «مَنْ قَالَ فِي القرآن بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (سنن الترمذي: 5/ 49/ 2951)، الا ان الالباني ضعفه وضعّف الاحاديث المقاربة بلفظها له. (ظ/ صحيح وضعيف سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الالباني: 6/ 451)

ثانياً: خصائص النص القرآني تستدعي فهماً متجدداً

يتسم النص القرآني بالشمولية في بعديه:

* الزمكاني؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾[1].

* التبياني؛ لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[2].

وكل من البعدين يبين ان القرآن الكريم يحمل رؤية كونية متكاملة تستدعي كل مقومات الفهم المتجدد من جهة، والمتحرر من قيود تحديد النص في فهم واحد لعصر أو عدة عصور من جهة أخرى؛ لأن خصائص الاستمرارية التي يحملها النص القرآني عبر بنائه وتبيانه تجعله لايبلى مع متغيرات الزمان والمكان ويكشف مع كل قراءة معان جديدة.

واذا أضيفت تبيانية القرآن الكريم لكل شيء واستيعابه لكل زمان ومكان إلى دعوته للتفكر والتدبر في آياته، يتجلى بوضوح انه يؤكد ويدعو إلى تجديد نوعي في الفهم والتفسير يرتكز على كون القرآن كتابا كونيا قادرا على استيعاب المتغيرات العالمية[3]، فيما يتعلق بنظامه العقدي والشرعي والأخلاقي، على مستوى المفردات والمنهج[4]، فدعوة القرآن الكريم إلى اعمال العقل، واعتماد طريقة العقلاء في تحليل نصوصه وفهمها يؤكد ان قراءة النص القرآني ليست قراءة فوضوية (تطلق الحرية لقارئ النصّ في تفسيره دون الاحتكام إلى اللغة الّتي جاء بها والسنة الشارحة للقرآن)[5]،

---

(1) الأنعام: 19.
(2) النحل: 89.
(3) ظ/ إسلامية المعرفة والمنهج، محمد أبو القاسم حاج حمد: 26.
(4) ظ/ من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله: 13/ 279.
(5) بحوث في الفقه المعاصر، حسن الجواهري: 4/ 11.

إنما هي قراءة منظمة وهادفة بادوات معرفية تجعل من تلك القراءة سبيلا للوصول إلى بعض أو كل الحقائق التي جاء النص الديني عموماً والقرآني على وجه الخصوص لبيانها[1]، فالقرآن الكريم بخصائصه تلك (يعتبر الحجة العقلية والاستدلال المنطقي من الأمور المسلمة، أي انه لا يطالب بتقبل المعارف الإسلامية دون نقاش، ثم ينتقل إلى الاحتجاج العقلي ويستنتج منها المعارف الإسلامية، انطلاقا من الاعتماد الكامل على واقعيته)[2]، وبذلك فإن النص القرآني يرشد إلى كيفية قراءته واستنطاق آياته.

ثالثاً: كيفية قراءة النص القرآني

الخطوة الأولى في محاولة القراءة الجديدة للنص الديني هي استحضار الواقع ووعي الزمان، فليس من الإنصاف ان يقرأ النص الديني بعيداً عن الواقع، وهو في الوقت نفسه جاء ليعالج مشكلات الواقع والنهوض بالإنسانية من الجهل والتخلف إلى العلم والتحضر، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن أي فهم له (يجب أن يكون انعكاسا عنه لا عكسا عليه لتبقى للنص مرجعيته المركزية)[3]، ولفهم نوعي متجدد للنص القرآني لا بدّ ان يرتبط بآليات وادوات جديدة للمعرفة والاستنباط تعيد فهم التراث التفسيري بأدوات انتاجه التاريخية وظروفه الموضوعية الخاصة به، ثم تعيد فهم النص القرآني ضمن الاوضاع العالمية المعاصرة، وبذلك تتحول قراءة النص القرآني من مجرد التفسير إلى التحليل، ومن تجزئة سور القرآن وآياته إلى

(1) ظ/ الدين حدوده ومدياته دراسة في ضوء النص القرآني، مصطفى كريمي: 170 ـ 174.
(2) الشيعة في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي: 65.
(3) مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، د. ستار الاعرجي: 11.

وحدته العضوية التي تستخرج منهجه في التعامل مع المشكلات وكيفية معالجتها، مستوعبا للانساق الحضارية كافة متجاوزا لها باتجاه العالمية، وبالتالي لن تكون مجرد عصرنة مفتعلة للنص القرآني، بل هي قراءة له من داخله ولكن بأدوات معرفية والسنية جديدة[1]، من دون اسقاط ثقافات المفسر على معاني الآيات القرآنية التي قد تحرفها عن معناها الأساس الذي جاءت لتبينه.

فجمع القرآئن اللفظية والمعنوية، وربط دلالة آية بدلالة آيات أخرى، ودراسة أسباب النزول من جهة فلسفتها التاريخية، وتوظيف اساليب اللغة ـ بكونها وسيلة لا غاية ـ في تحليل بنية النص القرآني وفهم اساليبه في التعبير، كل ذلك يسهم في تعيين كيفية قراءة النص القرآني بشكل ينسجم مع طبيعة النص من جهة، واحتياجات المتلقي ـ سواء كان الفرد أو المجتمع ـ من جهة أخرى، من غير تحميل للنص ما ليس فيه، أو اهمال للمشكلات المعاصرة التي يعيشها المتلقي ويبحث عن حلول أو اجابات لها، وبالتالي فإن اعتماد تلك الكيفية في فهم النص القرآني تحفظ للنص قدسيته وخصائصه واهدافه، وللمتلقي خصوصيته الزمانية والمكانية وحتى امكانياته العلمية على فهم جديد للنص أو نقد تفسير سابق له، مما يؤكد ان دعوة إعادة فهم النص القرآني لاتهمل قراءة الموروث التفسيري له، بل هي دعوة لاعادة تحليل ذلك الموروث وبيان مدى انسجامه مع مايدل عليه النص القرآني من معان، والافادة من مواطن القوة فيها وتوظيفها في بناء فهم جديد للنص القرآني، وتشخيص مواطن الضعف في ذلك الموروث لتجنب الوقوع فيها أثناء الفهم الجديد لذلك النص.

---

(1) ظ/إسلامية المعرفة والمنهج، محمد أبو القاسم حاج حمد: 26 ـ 27.

خلاصة القول:

إن إعادة قراءة وفهم النص القرآني عموماً والنصوص التي تنظم العلاقة مع الآخر، تكفل إيجاد بيئة معرفية مناسبة للحوار الديني والانفتاح على الآخر معرفيا وأخلاقيا من غير إلغاء للثوابت الدينية من جهة، وحفظ خصوصية الهوية الدينية التي ينتمي لها اطراف الحوار الديني من جهة أخرى، ولا يتوقف الأمر عند ذلك الحد بل يتعداه إلى إعادة بناء خطاب ديني جديد يسهم في انجاح عملية الحوار وتقبل الآخر.

المطلب الثاني: بناء خطاب ديني جديد

لا بدّ من التفريق بين الخطاب الديني وبين خطاب النص الديني، فالخطاب الديني يقصد به خطاب النخبة الدينية التي تجعل من قداسة النص الديني مرتكزها الأساس في الخطاب، لأجل التأثير في نفوس المتلقين له إما اتباعاً، وإما نفوراً ونقداً بحسب طبيعة الخطاب واهدافه ومدى التقائهما بطبيعة واهداف المتلقين له، عبر وسائل الاعلام أو الخطب التي تلقى في الطقوس والشعائر الدينية.

في حين ان خطاب النص الديني هو جزء من النص الديني، فهو خطاب إلهي له خصوصيته واهدافه التي إما ان يلتقي معها الخطاب الديني أو يبتعد عنها، اعتمادا على كيفية فهمه وتوظيفه لتلك الأهداف.

ونظرا إلى أهمية الخطاب الديني في التمهيد لعملية الحوار كان لا بدّ من بحث كيفية بناء خطاب يسهم في انجاح الحوار الديني من جهة، ويظهر صورة الدين الحقيقية من جهة أخرى، اعتمادا على بيان أسس الخطاب ومدى تأثيره في المجتمعات وذلك من خلال ما يأتي:

أولاً: أسس الخطاب الديني

الخطاب الديني يكشف عن المجال المعرفي الذي يتسم به الملقي وينتج عنه وعي الأفراد بعالمهم، وعندما ينطلق من النظر العقلي والرؤى المنهجية مستعينا بادوات معرفية تعين على فهم واقع المجتمع[1]، فهو يقوم على أساسين هما:

الأول: النص الديني الذي يعطي للخطاب المشروعية والتأثير في المتلقي له، ولما كان النص القرآني ـ بناء على ماتقدم ـ يتسم بالشمولية الزمكانية والتبيانية، فالمرجعية الأساس لأي خطاب ديني مهما تعددت موضوعاته هي النص القرآني، الا انه تارة يُقرأ بموضوعية فيأتي الخطاب معتدلا، وأخرى يُقرأ بناء على رؤى وتوجهات غير متكاملة الرؤية فيأتي الخطاب إما متطرفا أو سطحيا لايعتنى به.

الثاني: الفكر الديني الذي يسهم بشكل أكثر فعالية من النص الديني في بناء الخطاب الديني؛ لأنه شرح وتفسير للنص من قبل مختصين مما يوفر غطاء ومشروعية للمفاهيم التي يتضمنها الخطاب.

وبذلك يتضح ان الخطاب الديني وسيلة توصل المعنى الذي قصده النص الديني إلى المخاطب به، وهنا تظهر أهمية الدعوة القرآنية إلى المجادلة «بالتي هي أحسن» من خلال القدرة على إقناع المخاطب بإقامة الحجج والبراهين، فالخطاب الديني لا يمكن وضعه في قالب واحد، بل يفرض على النخبة الدينية صياغته بما يتناسب مع احتياجات المجتمع من جهة ومستوى ادراكهم لذلك الخطاب من جهة أخرى، فهو الجانب الاعلامي للدين الذي من خلاله تطلع الناس على مضامين الدين ومبادئه.

---

(1) ظ/ افاق العصر، جابر عصفور: 50.

واذا كانت تلك هي مهمة الخطاب الديني، فلابد من ان يعكس حقيقة الأسس التي ينطلق منها، وبما ان الخطاب الإسلامي على وجه الخصوص مصدره الأول هو النص القرآني، اذن لا بدّ ان يبنى بشكل ينسجم تماماً مع طبيعة خطاب النص القرآني.

ثانياً: ضرورة انسجام الخطاب الديني مع النص القرآني

لما كان النص القرآني يتسم بخصائص الاستمرارية لكل زمان ومكان، تجعل للشريعة الإسلامية الحاكمية والمرجعية في كل مجالات حياة الفرد والمجتمع، وهو ما عبر عنه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: (ذَلِكَ القرآن فَاسْتَنْطِقُوه ـ ولَنْ يَنْطِقَ ولَكِنْ أُخْبِرُكُمْ عَنْه ـ إن فيه علم ما مضى، وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحكم ما بينكم وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون)[1]، والصياغة الجديدة على نحو الاستمرار والدوام لخطاب ديني يبين تلك الخصائص ويحول تلك الحاكمية إلى الواقع العملي ضرورة لا يمكن التغافل عنها، لاسيما أن الواقع في تغير وتطور مستمر لا يمكن معالجة مشكلاته بخطابات قديمة كانت مناسبة لزمنها، وأصبحت عاجزة عن تلبية متطلبات زمن لاحق لها، ان لم تكن سببا في خلق ازمة تؤدي إلى صراع أو تحريف ديني.

ومن دون تلك الصياغة الجديدة للخطاب الديني ستحدث قطيعة بين طبيعة النص القرآني المتجدد بمعانيه وان كان لفظه ثابت[2]، وبين مقتضيات

(1) نهج البلاغة، الشريف الرضي، تحقيق وشرح محمد عبده: 2/ 54.

(2) سئل الامام الرضا عليه السلام ما بال القرآن لا يزداد عند النشر والدرس إلا غضاضة؟ فقال عليه السلام: (إن الله تعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، وهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض إلى يوم القيامة). (عيون اخبار الرضا، الصدوق: 93/2).

ومتطلبات الواقع المتغير، الأمر الذي يؤدي إلى الابتعاد عن حاكمية الشريعة الإسلامية[1]، وعندها يصبح النص القرآني مهجورا لايعمل به؛ لانعدام الخطاب الديني الذي يستنطق ذلك النص، أو يعكس قرائته الجديدة والتي تقدم فهماً جديداً له، وبالتالي سيكون الخطاب الديني في جهة، والنص القرآني وفهمه في جهة ثانية، وواقع المجتمعات التي جاء النص القرآني لتنظيم العلاقات بينها في جهة ثالثة، من دون وجود رابط يربط تلك الجهات مع بعضها ليكون رؤية حياتية ـ دنيوية واخروية ـ متكاملة تحكي الرؤية الكونية التي يتضمنها النص القرآني.

اضافة لكل ما سبق فإن القرآن الكريم يدعو إلى احترام كرامة الإنسان والعقلانية في المعرفة والحرية والعدل وحوار الآخر بالتي هي احسن، ونبذ اقصائه والاعتداء عليه ابتداء، مما يلتقي تماماً مع احتياجات الوضع المعاصر وتشخيص الحلول له.

ومن هنا تأتي ضرورة مجيئ الخطاب الديني منسجما مع ما يدعو إليه النص القرآني من قيم معرفية وأخلاقية[2]، لاسيما تلك التي تجعل العلاقة بين المجتمعات علاقة احترام متبادل يكفل للجميع تفاعل حياتي آمن بعيد عن أي نوع من أنواع العنف والإلغاء.

ثالثاً: الفرق بين بناء خطاب ديني جديد وبين تجديد الخطاب الديني

كلمة التجديد تدل على الإحياء والبعث والإعادة[3]، (وهذا المعنى يكوّن في الذهن تصورًا من ثلاثة عناصر: وجود وكينونة، ثم بلى ودروس،

(1) ظ/ الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الامريكاني، محمد عمارة: 7.

(2) ظ/ تجديد الخطاب الديني، جمال البنا: 228.

(3) ظ/ مقاييس اللغة، ابن فارس: 1/ 409؛ لسان العرب، ابن منظور: 3/ 111؛ الصحاح، الجوهري: 1/ 451.

ثم إحياء وإعادة)[1]، وبذلك فإن (تجديد الخطاب هو إعادته إلى مثل الحالة التي كان عليها في أول عهده)[2]، ولكن الحال التي كان عليها الخطاب في اصله مشكلة، والا فلا حاجة لتجديده، إذ ان مشكلة الخطاب الديني عموماً والمعاصر على وجه الخصوص تكمن في انه[3]:

* إما يستمد مضمونه من الفكر الديني والموروث التفسيري ـ حتى وان كان فكرا وموروثا متطرفا يفتقر إلى الموضوعية التكاملية في فهم النص ـ أكثر مما يستمده من الوحي نفسه وهو النص الديني، الأمر الذي يستدعي إلى التحرر من ذلك الموروث الذي منع من الاهتداء بنور الوحي، وضيّق من طبيعته الكونية والإنسانية المنفتحة والمستوعبة لها.
* وإما أن يكون معبرا ومروّجا للمفاهيم الوافدة التي تغزو فضاء الفكر الإسلامي، من غير القدرة على التكييف أو الملائمة مع النص الديني، بذريعة التجديد للموروث الديني الذي افسد أكثر مما أصلح، فلا حقق خطاب ديني بشرط المعاصرة، ولا حافظ على اصالة القديم في صورته الإبداعية المجددة في صياغة الخطاب.

ولذلك فإن الحوار الديني المعاصر لايتطلب تجديداً للخطاب الديني، بل يتطلب خطاباً دينياً جديداً يقوم على أساس رؤية موضوعية متكاملة لاستنطاق النص الديني عموماً، وينظم العلاقة مع الآخر على وجه الخصوص، وتوظيف المشتركات المعرفية والقيمية في فهم تلك النصوص،

---

(1) مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد: 17.
(2) م.ن: 20.
(3) ظ/الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مجموعة باحثين، تقديم أحمد عبادي: 14.

لبناء خطاب ديني يتجاوز الانكفاء على الخصوصية الدينية، إلى مراجعة تلك الخصوصية واكتشاف عوامل القوة والضعف فيها، فيُبنى خطاب جديد على أساس مقومات الهوية الدينية، بعيداً عن التلفيق الذي يحاول دمج المفاهيم الغربية بالمفاهيم والقيم الإسلامية؛ لأن تلك المفاهيم قد تنسجم مع طبيعة الفكر الديني الغربي الا انها تفترق في الوقت نفسه مع طبيعة النص الديني الإسلامي وفكره، والمصطلح ان لم يُحدد له مفهوم خاص، فإنّه يبقى فضفاضا مما يؤدي إلى ترهل فكري وخطابات ظاهرها انيق وباطنها فارغ المضمون.

وقد يشكل على الباحث ان عملية الافادة من الخطاب القديم في صياغة خطاب جديد، وإنما هو تجديد للقديم وليس صياغة جديدة، وهو أمر صحيح فيما لو تبنت الصياغة الجديدة للخطاب متبنيات الخطاب الديني القديم وان صاغتها بعبارات أخرى، الا ان الصياغة الجديدة هي للمتبنيات وليس للعبارات، فمفهوم بناء خطاب ديني جديد (يجب أن يرتبط بمفهوم الإبداع الفكري بما يسمح لمنظومة المعرفة الإسلامية أن تستعيد فاعليتها وقدرتها على الانتاج المبدع للمعاني الجديدة، ومفهوم الإبداعية يقابل مفهوم التكييف الذي يعني صبغ المعاني القديمة بصبغة جديدة، وهو السبب الذي يفسر ما اتسم به الفكر الإسلامي الحديث من عدم الفاعلية وترهل وعدم الإبداع بالرغم مما يبدو عليه من حداثة المظهر)[1]، فالبناء الجديد هو المجيء بأمر لم يكن موجودا سابقا، فلا يكفي ان يأتي خطاب ديني قديم بعبارات معاصرة، بل لا بدّ من المجيئ بخطاب ديني يقوم على أساس فهم صحيح للنص الديني من جهة، والموروث الديني من جهة أخرى. ولا بدّ من التأكيد على ان الدعوة لبناء خطاب ديني جديد لا تدعو إلى ترك

(1) فلسفة التجدد الإسلامي، برهان غليون، مجلة الاجتهاد 1991: 327.

التراث الديني البتة، بل هي تدعو إلى الافادة منه سلباً أو ايجابا في صياغة الخطاب الجديد، ولاتتوقف تلك الصياغة على الالفاظ فقط بل تتعداها إلى المعاني والاسس المعرفية التي يتضمنها النص الديني، بمعنى آخر ان الفرق بين تجديد الخطاب وانشاء خطاب جديد تعتمد بالدرجة الأساس على المنهج المتبع من قبل النخبة الدينية في صياغة خطاباتها، ومن ثمَّ يكون المنهج هو الذي يحدد مدى امكانية تحقيق الخطاب الديني لأهدافه، ومنها انفتاحه على الآخر وانفتاح الآخر على فهمه والتفاعل معه.

المطلب الثالث: تفعيل الحوار من النظرية إلى التطبيق

من أهم متطلبات الحوار الديني المعاصر تفعيل أسس الحوار وشرعيته وضوابطه واخراجها من حيز التنظير في بطون الكتب والمؤلفات والأبحاث، إلى حيز التطبيق العملي في المجتمعات المتعددة الأديان والمذاهب.

والمقصود من التفعيل العملي ليس فقط عقد المؤتمرات والندوات التي تحمل عنوان حوار الأديان أو الحوار الديني، التي أيضاً غالباً ماتهتم ببيان الجانب النظري للحوار، بل يقصد به اطلاع أفراد المجتمع على الحوار الديني وكيفيته ونتائجه، ولايبقى الأمر محصورا في النخبة، لأن المتضرر الأول من عدم فقه الحوار الديني هم عامة أفراد المجتمع، وتحويل الحوار إلى برنامج عمل تهتم به المؤسسة الدينية وتتبناها تبنياً عملياً على مستوى الفهم والخطاب والتثقيف، وذلك يتم من خلال ما يأتي:

أولاً: توعية العقل الجمعي

العقل الجمعي هو (من الجماعة بمثابة الضمير من الفرد، فيصدر أحكاماً مباشرة على القيم المعرفية والأخلاقية، فيرضى ويسخط، ويثور

ويتألم)[1]، وبما ان العقل وظيفته التفكير وبناء الرؤى والتصورات فإن العقل الجمعي ناظر إلى (تصورات المجتمع ومفاهيمه وانطباعاته وتقييماته الخاصة للأمور، والتي تراكمت عبر السنين، وهي على درجة من الرسوخ تجعلها تشكل ضمير الفرد ووجدانه وعقله)[2].

ومصطلح العقل الجمعي وان كان حديثا الا ان مفهومه وتأثيره في تكوين عقيدة الفرد وسلوكه بيّنه النص القرآني في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[3]، والتمسك بما عليه الاباء والاجداد إنما هو تعبير عما يتكون من أفكار وعادات وتقاليد في اغلبها نتيجة لتراكم موروث الاسلاف سواء كان صحيحا أو خاطئا[4]، ولعل بعضها يضاف لها شرعية دينية لا أساس لها، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[5]، وذلك الانحراف أو الخطأ قد يكون في المنهج أو في الممارسة لارتباطه بالخط الفكري أو العملي الذي سار عليه المجتمع فيما يدين به وما يحمله من فكر على أساس عاطفي يدفع المجتمع إلى احترام كل مايتصل بالتراث؛ لقوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[6]، والأمة هنا تعبر عن الطريقة التي تؤم وتقصد والمنهج العام الذي يحكم

(1) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية القاهرة: 121.
(2) تكوين المفكر، عبد الكريم بكار: 60.
(3) المائدة: 104.
(4) ظ/ مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب: 329.
(5) الأعراف: 28.
(6) الزخرف: 22.

المجتمع[1]، التنكر لكل مايبعده عن ذلك المنهج وتلك الممارسات الاجتماعية وان كان يقربه إلى الله سبحانه[2].

ولا بدّ من الالتفات إلى ان الآيات الكريمة تشير بوضوح إلى حاكمية العقل الجمعي وسلطته على الأفراد؛ لأن ما اعتادوا عليه من فكر توارثوه عن الآباء والأجداد لا عن التفكر والتعقل شكّل بمجموعه حاجزا يقف بينهم وبين الاهتداء إلى الحق الذي أراد الله سبحانه أن تصل إليه العقول عبر الاستدلال العقلي لا عبر التقليد.

وتقبل الآخر المخالف بعقيدته والانفتاح على فكره وتبادل الحوار معه على أساس الاستدلال العقلي والأخلاقي يحتاج إلى تغيير وعي العقل الجمعي الذي غالباً مايرفض الآخر بسبب الثقافة العامة التي تحكم المجتمعات والتي أسست على فكر وخطاب ديني متطرف ينظر للأمور برؤية تفتقر إلى الموضوعية من جهة وإلى الحكمة والموعظة الحسنة من جهة أخرى.

وتغيير الوعي الجمعي إزاء قضية الحوار الديني وتفعيل متبنياته العقدية والفكرية وهي من القضايا الكبرى المعاصرة، يجب ان تتم بعيداً عن استثارة المجتمع في عقائده وفكره بشكل مباشر؛ (لأن العقل الجمعي سريع الانفعال، يستجيب بطريقة تلقائية وسريعة للمثيرات العاطفية، ولذلك تعد مخاطبة الجماهير لأول مرة بصورة جماعية، في القضايا الكبرى، لونا من ألوان العبث والاستخفاف بالعقول)[3].

---

(1) ظ/ الميزان، محمد حسين الطباطبائي: 18/ 93.
(2) ظ/ من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله: 10/ 75.
(3) دعوة الرسل، أحمد غلوش: 299.

وبما ان المنهج القرآني أكد ضرورة تغيير فكر المجتمعات المنحرف من خلال تحفيز عقول أفرادها على التفكير، وليس من خلال الصدام المباشر مع المجتمع باجمعه، فإن السبيل لتغيير وعي العقل الجمعي إزاء الآخر وتقبله والدخول معه في حوار لاصراع، إنما يكون بتغيير وعي العقل الفردي، إذ ان بتغيير متبنيات أفراد المجتمع الفكرية سيتغير فكر المجتمع بكامله؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1]، وذلك لما يحمله التغيير من معنى (تصيير الشيء على خلاف ما كان)[2]، والنفوس لا تتغير الا من خلال تغيير الفكر الذي ينتج عنه تغيير في السلوك، من هنا جاءت أهمية تغيير الوعي الجمعي لأنها جزء من متطلبات الحوار الديني التي ينبغي تحققها ليؤتي أكله، وهو أمر يحتاج إلى جهد منظم يشمل الفكر الديني ومايبنتج عنه من خطاب واعلام ديني يوجه إلى مجتمع يفتقر لاستيعاب الآخر واحترام خصوصيته الفكرية والاجتماعية، مما يؤكد ان نقد العقل الجمعي للمجتمع غايته تقويم مفاهيمه التي يؤمن بها وتقوية ماصح منها بالبراهين والأدلة، كي يكون الاعتقاد قائماً على أساس جهد معرفي يكون شخصية الأمة كما تتكون شخصية الفرد، ويعزز الهوية الإسلامية للأمة التي ينبغي ان تتميز عن بقية الأمم بالرحمة لكون نبيها ﷺ بعث رحمة للعالمين، وكونه رحمة للعالمين أي انه مشروع حياة تغيري لكل ما يسلب معنى الحياة الكريمة للإنسانية، وبالتالي فإن صيانة كرامة الإنسان والحفاظ عليها أيا كان معتقده أو دينه أو مذهبه هي من اولويات المسلمين الذين لايعذرون ان انتهكت بحضرتهم تلك الكرامة، فكيف بهم إذا كانوا هم

(1) الرعد: 11.
(2) التبيان، الطوسي: 6/ 228.

المنتهكين لها باسم الإسلام، الأمر الذي يستدعي بحث ذلك الانتهاك تحت غطاء الدين.

ثانياً: الحد من توظيف الدين سياسياً

يقصد بالتوظيف السياسي للدين جعله طوع الغايات السياسية وفي خدمتها لغرض تحقيق مصالح سلطوية تتلبس بلباس ديني لإضفاء المشروعية عليها من جهة، واستقطاب النفوس والتأثير فيها لاحراز عدم المعارضة لها من جهة أخرى[1]، والشواهد التاريخية حافلة بصور ذلك التوظيف وما انتجه من تأثير سلبي على الأمم، لم يتوقف تأثيرها عند عصر حدوثها في الماضي، بل استمر بتأجيج الفتنة والاضطهاد حتى في الحاضر؛ ليكوّن عبر خططه الاستراتيجية النتائج نفسها في المستقبل، فغالبا ماكانت غايات السيطرة على الحكم والاستعمار تأتي مصطبغة بصبغة الدين وموظفة لشعاراته، وهو الحاصل في الوضع المعاصر.

ولتفعيل الحوار الديني على المستوى العملي وايجاد السلم بين أفراد المجتمعات على اختلاف انتماءاتهم الدينية، لا بدّ من ابعاد التوظيف السياسي للدين في تحقيق أهداف سياسية لاعلاقة لها بالدين البتة؛ لأنه يخلق الفرقة والفتنة وبالتالي ينشأ الصراع الديني.

أشار النص القرآني إلى خطورة ذلك التوظيف في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِن قَبْلُ ۚ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ ۖ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[2]، فالاية تدل على

(1) ظ/ تعدد الأديان وانظمة الحكم، جورج قرم: 15 ـ 21.
(2) التوبة: 107.

توظيف المقدس الديني وهو المسجد في إلحاق الضرر بالمجتمع الإسلامي من خلال تفريق أفراده وتكفيرهم، وان كانت الغاية المعلنة من ذلك التوظيف هو الإحسان وخدمة الدين، وبذلك يتحول ذلك المقدس إلى منبر من منابر الفتنة التي تصدّر الفكر المتعصب إلى المجتمع وتوصله إلى جرف هار[1]؛ لقوله تعالى: ﴿مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ﴾[2]، وبملاحظة معنى «وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ الله وَرَسُولَهُ» يتضح ان الغرض الأساس هو تغيير السلطة التي تحكم المسلمين آنذاك وهي سلطة الرسول ﷺ بسلطة أخرى من خلال متبنيات الإسلام نفسها، وهو خطر كبير لايتوقف عند الإسلام والمسلمين فقط بل يتعداه إلى بقية الأديان ومجتمعاتها، وما الصراع المعاصر بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي إلا مصداق من مصاديق التوظيف السياسي للدين في التعامل مع الآخر عبر الدعوة والتبشير، (فصليبية بوش الابن، جاءت في مقابل جهاد ابن لادن، وكل منهما كان يقسم العالم إلى ثنائية متضادة حدية، فسطاطي بن لادن الإيمان والكفر، ومحوري بوش الخير والشر، و«من ليس معنا نحن الخير المطلق فهو ضدنا»، كان الموقف تمثيلاً للتناقضات الموجودة على أرضية دينية، مرتهنة إلى ثنائيات تبسيطية للعالم بأسره، أحدها يستلهم القرآن، والآخر يستلهم الكتاب المقدس، وكلاهما يعيش مع الرب؛ ويقوم بتكليف إلهي)[3]، وجاءت الحروب الصليبية[4] التي اتخذت من الصليب شعارا لها

(1) ظ/ الأمثل، مكارم الشيرازي: 6/ 218 ـ 219.

(2) التوبة: 109.

(3) الحملة الصليبية على العالم الإسلامي والعالم، يوسف الطويل: 2/ 274.

(4) اسم يطلق على مجموعة من الحملات والحروب التي قام بها أوروبيون من أواخر القرن الحادي عشر حتى الثلث الأخير من القرن الثالث عشر (1096 ـ 1291)، وكانت ذات طابع ديني في الأساس. (قصة الحروب الصليبية، راغب السرجاني: 19).

لاسترداد الميراث المسيحي من بلاد المسلمين بدافع التنصير، ردا على الفتوحات الإسلامية التي اتخذت من دعوى فتح البلدان لاجل نشر الإسلام غطاء للانتهاكات الإنسانية والاستحواذ على السلطة والاساءة إلى الإسلام من حيث يشعرون أو لايشعرون[1].

وبالتالي أصبح الدين بقيمه المعرفية والأخلاقية سبباً للفرقة بين المجتمعات والتناحر بينها، وخرج من كونه نظاماً للحياة إلى أداة من أدوات القمع والموت، وهو أمر لايرتضيه أي دين سماوي لأنه مخالف لثوابته وأسسه الإلهية.

من هنا جاءت ضرورة مواجهة توظيف الدين سياسيا؛ لأن الدين ينبغي ان يقود السياسة ويوجهها بالاتجاه الذي اراده الله سبحانه لتحقيق خلافة الإنسان في الأرض وعمارتها، لا ان تقود السياسة الدين وتجعله أداة لها؛ لكونها متغيرة تحركها المصالح الشخصية والفئوية[2]، وكل منهما مرفوض دينيا لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة في تعاليم الأديان السماوية، مما يكفل تحقيق السلم بين المجتمعات والاحترام المتبادل بين أفرادها على الرغم من تعدد هوياتهم الدينية؛ لذلك فإن (الديانات السماوية الثلاث تمر حاليا بمرحلة خطيرة للغاية تتميز بمحاولات مدعومة دوليا، تهدف إلى قلب الاوجه السمحة والروحية في تزكيتها، للانحصار في الاوجه المتشددة الخالطة بين الدنيوي والسماوي..وبالتالي فإن شرخا ضخما أصبح يفصل نفسانيا كلا من الديانة الإسلامية من جهة والديانتين اليهودية والنصرانية من جهة ثانية)[3]، وذلك الحاجز النفسي يشكل أحد موانع تفعيل

(1) ظ/ قصة الحروب الصليبية، راغب السرجاني: 19.

(2) ظ/ معركة النص، فهد العجلان: 2/ 63.

(3) تعدد الأديان وانظمة الحكم، جورج قرم: 22.

الحوار الديني بشكل عملي بين اتباع الديانات الثلاث الذي اوجده التدخل السياسي في تبني الأفكار والعقائد الدينية.

ثالثاً: توجيه الإعلام الديني

الإعلام الديني يراد به (تزويد الناس بالأخبار الصحيحة، والمعلومات الدينية السليمة، والحقائق الثابتة التي تساعدهم على تكوين رأي صائب في واقعة من الوقائع أو مشكلة من المشكلات، بحيث يعبر هذا الرأي تعبيراً موضوعياً عن عقلية الجماهير واتجاهاتهم وميولهم)[1]، والمفهوم لايخلو من مثالية لاواقع لها في الاعلام المعاصر، إذ غالباً ما يسعى إلى إظهار الحقائق ولكن إما بلغة تستفز المتلقي، وإما باخفاء جزء منها، مما يؤثر سلباً في وظيفة الاعلام عموماً والديني على وجه الخصوص في توعية الناس وتغيير سلوكهم، وبالتالي فإن (الإعلام عملية اتصال يراد من ورائها بناء معارف المتلقين، أو الميل بهم نحو أهداف محددة، وتتوقف عملية الاتصال صلاحاً وفساداً، حقاً وباطلاً، هدىً وضلالاً، بحسب نوعية ما يتم إرساله من المعلومات، والقالب الذي تصاغ فيه الرسالة)[2]، ومصدر ذلك الاعلام هو النص والفكر والخطاب الديني، ولايخفى ان لإعادة قراءة النص الديني وبناء خطاب ديني جديد في التعامل مع الآخر، أثرا اساساً في توجيه الاعلام الديني الذي يعمل على نشر الخطاب الديني المعتدل، مما يسهم بشكل فعال في تفعيل الحوار الديني على المستوى العملي.

وتتلخص خطوات توجيه الاعلام الديني فيما يتعلق في بيان حقيقة العلاقة مع الآخر في ضوء التعاليم الدينية من خلال ما يأتي:

---

(1) الإعلام الإسلامي، إبراهيم الإمام: 27

(2) صور الإعلام الإسلامي في القرآن الكريم، عاطف إبراهيم المتولي رفاعي: 22.

1 ـ تنقية الاعلام الديني من الازدواجية التي تحكمه، إذ يكون الاعلام الديني الداخلي يتسم بالتطرف والتعصب الديني والمذهبي، وفي الوقت نفسه يكون اعلامه الخارجي داعيا للانفتاح على الآخر واحترامه، مما يفقد ذلك الاعلام مصداقيته وتأثيره في المتلقي.

2 ـ الاستماع إلى الآخر واعطاؤه فرصة الحديث عن نفسه بالاعلام، من غير التخوف من أن يكون ذلك جزء من الترويج للأفكار الخاطئة، بل لعل ما يرتكز في الاذهان من فكر عن الآخر هو المنحرف وسيصحح بحديثه عن نفسه، وهو دور لا يمكن أن تؤديه أي وسيلة أخرى غير الاعلام الديني؛ لأنه يؤثر في أكبر عدد ممكن من الناس بخلاف الكتب والمؤلفات التي تتحدث عن فكر الآخر، وقد لايطلع عليها الا عدد قليل ممن يهتم بذلك الخصوص.

3 ـ قراءة الواقع الديني الذي تعيشه المجتمعات قراءة واعية، بعيداً عن أية مؤثرات قد تؤدي إلى فقدان الموضوعية في ايصال حقيقة ذلك الواقع إلى الناس، مما يؤدي إلى تكوين رؤية غير متكاملة قد يكون التعامل معها أكثر ضررا من لو انها لم تعرض من الأساس.

وكل ذلك يتطلب جهداً منظماً وشعوراً بالمسؤولية إزاء تعاليم الدين واظهارها بالشكل الذي يليق بها من جهة، وتغيير الوعي الجمعي والتأثير في سلوكه من خلال النهوض به إلى المدنية ونبذ العنف والعادات الجاهلية.

خلاصة القول:

ان الصراع والحوار الديني أمر متوقف على طبيعة الفكر الذي يتبناه أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية، ومهما كان النص الديني يحمل من قيم معرفية وأخلاقية تدعو إلى احترام الآخر والإقرار بخصوصيته وان له حقوقاً

كما عليه واجبات، الا ان تحقيق ذلك في الواقع العملي واخراجه من حيز النظرية إلى حيز التطبيق يبقى من مهام الفكر الديني الذي ان لم يلتقِ مع طبيعة ذلك النص، فلا بد من نقده واعادة قراءة النص لتكوين فكر عند تطبيقه لايحدث تصادم وصراع بين أفراد المجتمع لاسيما المتعدد الانتماءات.

خاتمة البحث

من خلال بحث الآيات القرآنية الدالة على وجود التعدد الديني، والأخرى التي قد يفهم منها حصرية الاعتقاد بالإسلام وبيان العلاقة بين كل منهما بالحوار الديني تصل الباحثة إلى النتائج الآتية:

قراءة النص القرآني لا بدّ أن تكون وفق منهج موضوعي بعيداً عن التطرف أو القراءات المنقوصة، ولا بدّ من مراعاة الادوات المعرفية في قراءته.

1 ـ إعادة قراءة النص القرآني إنما هي تلبية إلى دعوة النص نفسه إلى تدبره والتفكر في معانيه، ففي كل قراءة ينتج معنى أكثر عمقا من سابقتها، وبذلك فإن التخوف من تجديد الفهم والتفسير للنص القرآني مجرد وهم لامبرر له طالما ان ضوابط ومعايير فهم النص متوافرة في كل قراءة.

2 ـ السياق القرآني هو الحاكم الأساس في فهم النص القرآني فهما موضوعيا تراعى فيه اجواء النص ومقاصده، بعيداً عن الفهم المجتزئ الذي يقتطع النص القرآني من سياقه، فيعطي معنى آخر غير المعنى الذي يعطيه النص نفسه في السياق الذي جاء فيه.

3 ـ الخطاب الديني لا بدّ أن يكون انعكاسا للخطاب القرآني، منسجما ومتناغما مع طبيعته التي بيها النص القرآني.

4 ـ الآيات القرآنية التي تنظم العلاقة مع الآخر بحاجة إلى جهد تفسيري أكثر عمقا مما هو عليه في كتب التفسير، فهي إما توصف بأنها منسوخة بآية السيف، وإما يتم تفسيرها بشكل عام لايتناسب مع عمق المضامين التي تحملها.

5 ـ التعدد والتنوع سنة الهية لاتقتصر على مستوى اللون واللسان والقبائل والشعوب، بل تتعداه إلى الجانب العقدي والفكري، لأنه نتيجة طبيعية لتعدد المناهج والشرائع.

6 ـ التعددية الدينية من منظور قرآني هي: عبارة عن إطار للتفاعل بين الاعتقادات المتنوعة وفق تعاليم محددة، تقوم على أساس احترام الإنسان من جهة، وقوة الحجة والبرهان من جهة أخرى، من غير تجاوز أو تعد بين اتباع تلك المعتقدات.

7 ـ تعدد الأديان السماوية إنما هو تعدد وحدوي، بمعنى أن القرآن الكريم يقر التعدد في الأديان السماوية على انه وحدة الحق وتعدد مصاديقه أو مظاهره، وبما ان الأديان السماوية السابقة قد طال التغيير والتبديل جملة من أحكامها وتعاليمها اما باللفظ أو بالمعنى، فقد فقدت حقانيتها المطلقة وأبقت على جزء منه، ولذلك فإن الإسلام يرفض ماهو محرف منها ويقر ويمضي ما هو ثابت وصحيح فيها.

8 ـ ان الديانات التي يتعبد بها ابناؤها واتباعها اليوم، هي ليست ذلك الأصل المعترف به والمقبول تعدديا في المنظور الإسلامي، والذي قد يكون مقبولا حتى في المنظور اليهودي أو المسيحي، بل ما يتعبد به اليوم هو غير ذلك، ولذلك فإن الإسلام رافض لهذه الأديان لما فيها من تحريف، ويخرجها من خانة الحقانية والخلاصية المطلقة.

9 ـ لاتعارض بين الهيمنة القرآنية وبين إقرار الإسلام بالتعدد الديني، لأن القرآن الكريم وبحسب مفهوم الهيمنة مشتملٌ على الأحكام الشرعية جميعها والباقيةِ في الكتب الإلهية من جهة؛ واقامته لأحكامها على اتباعها في حال الرجوع إليه من جهة أخرى.

10 ـ ان عمومية الدعوة بدخول الإسلام لاتعني إلغاء خصوصية الموحدين الآخرين، فقد شملتهم دعوة خاصة إلى تصحيح ماحرف من دينهم والرجوع إلى صراط التوحيد الذي تلتقي عنده كل الشرائع السماوية.

11 ـ ان ظهور الإسلام على الدين كله لا يعني انهاء وجود الأديان السماوية الأخرى، بل يعني ان الأديان التوحيدية ستظهر على غيرها من الأديان الوضعية أو السماوية التي فيها شائبة الشرك بفعل التحريف.

12 ـ اختلفت الرؤية القرآنية للتعددية عن الرؤية الغربية والفكرية لها، فالأديان السماوية السابقة للإسلام نتيجة لما اصابها من تحريف وتغيير، فإن حقانيتها تتناسب مع الحق الذي سلم من التحريف، فليست الأديان متساوية من جهة حقانيتها أو ان الحق موزع عليها وبالتالي لايوجد دين يمتلك الحقيقة كاملة، وهو أمر مرفوض بيّن وهنه النص القرآني بتمام الحق في الدين متى ماسلم من التحريف.

13 ـ أسس النص القرآني لمعيار النجاة في الآخرة، وهو ان يحكم التوحيد منهج الحياة من جهة، وبناء الفرد والمجتمع على أسس ذلك التوحيد من جهة أخرى.

14 ـ القاعدة الأساس في التعامل مع الآخر قائمة على احترام إنسانيته بغض النظر عن دينه ومعتقده من جهة، وحقه في الحرية الدينية من جهة أخرى.

15ـ نقد النص القرآني كل ما من شأنه ان يحصر الهداية والنجاة وصحة الاعتقاد في فئة معينة، لأنه نوع من الغرور والتطرف الذي يرى فيه اتباع كل دين شرار قومهم افضل من خيار قوم آخرين.

16ـ يؤسس النص القرآني لمنهجية وسطية في قبول فكر الآخر من خلال قبول الفكر الصحيح الذي عنده، ونقد ماهو مخالف للثوابت العقلية والدينية.

17ـ المنهج الحصري في الاعتقاد يرجع إلى الاختلال المعرفي والقيمي لدى متبنيه، فيؤدي إلى نظرة دونية إلى الآخر الديني، فينشأ التكبر والاستعلاء وصولاً إلى التكفير، الأمر الذي يؤدي إلى تفكك المجتمع وقطع الصلة بين افراده، وقد يؤدي بنحو أو بآخر إلى الصراع والتناحر.

18ـ تبنى النص القرآني منهج الحوار تبنيا حقيقيا وعلى جميع الاصعدة، فلم يكتف بالحث على الحوار والانفتاح المعرفي والقيمي مع الآخر، بل بيّن آليات الحوار وكيفيته وأسس لقواعده، في محاولة استيعاب الخلاف العقدي والسلوكي، وتفعيل المشتركات الإنسانية والدينية بين الذات والآخر.

19ـ العدوانية ورفض الآخر لاتتناسب مع عالمية الإسلام وشمولية خطابه الزمكاني والتبياني، وما تشهده البشرية من صراع مفتعل ليس سببه الأديان، بل سببه العقول التي تعمل على توظيف الأديان لاستدامة مصالحها السياسية أو السلطوية.

آخر القول:

إن الإسلام منهج حياة ارسله الله رحمة للعالمين، يحمل رسالة سلام واجه في ادائها العنف والإلغاء والاقصاء، فوصف بما ليس فيه، وتشوهت

معالمه ولم يبقَ منه إلا اسمه كما هو حال ما سبقه من أديان السماء.. ومهمة البحث والباحثين أن يرجعوا للإسلام هويته المسلوبة عبر توظيف سياسي وآخر مذهبي.. وما كانت هذه الأطروحة إلا محاولة متواضعة للمشاركة في التمهيد لإقامة المشروع الإلهي الذي سيظهر التوحيد الداعي إلى النور والسلام والعمران على الشرك كله الداعي إلى ظلامية الأنفس والمجتمعات..

والحمد لله أولاً وآخراً على هدايته وتوفيقه لإتمام الأطروحة راجية أن تكون قد استوعبت متطلبات البحث، وما فيها من نقص فهو سمة الجهد البشري الذي لا يخلو من يخفاق أو التعثر ولله الكمال وحده..

المصادر والمراجع

* أشرف ما يبدئ به القرآن الكريم

أولاً: المصادر والمراجع

1 ـ إبراهيم الإمام، الإعلام الإسلامي، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى ـ القاهرة.

2 ـ إبراهيم بن عمر البقاعي (ت885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي ـ القاهرة.

3 ـ ابن أبي الجمهور الاحسائي (ت نحو 880هـ)، عوالي اللئالي، تحقيق: تقديم: السيد شهاب الدين النجفي المرعشي / تحقيق: الحاج آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى 1983م.

4 ـ ابن أبي الحديد (ت656هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى 1959.

5 ـ ابن فارس (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 1404هـ، المطبعة: مكتبة الإعلام الإسلامي.

6 ـ ابن منظور (ت 711هـ)، لسان العرب، دار التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1988م.

7 ـ أبو إسحاق الثعلبي(427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام

أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى 1422، هـ ـ 2002 م.

8 ـ أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت: 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

9 ـ أبو الطيب القنوجي، فتحُ البيان في مقاصد القرآن، الناشر: المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، صَيدَا ـ بَيروت، 1412 هـ ـ 1992 م.

10 ـ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير(ت747هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ ـ 1999م.

11 ـ أبو القاسم بن علي أكبر الخوئي (ت1413هـ)، البيان، دار انوار الهدى ـ الطبعة الثامنة 1981.

12 ـ أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت 538هـ)، الكشاف، دار دجلة ـ الأردن، الطبعة الأولى 2007.

13 ـ أبو هلال العسكري(ت نحو 395هـ)، الفروق اللغوية، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الثالثة 2005م.

14 ـ أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى2010.

15 ـ أحمد ايبش، كتاب التلمود كتاب اليهود المقدس، ترجمة سهيل زكار، دار قتيبة للطباعة والنشر.

16 ـ أحمد بن خليل الفراهيدي (ت 175هـ)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي ـ إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1988م.

17 ـ أحمد بن سيف الدين تركستاني، الحوار مع أصحاب الأديان مشروعيته وشروطه وآدابه، وزارة الاوقاف السعودية.

18 ـ أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي، الفوز الكبير في أصول الدين، تعريب سلمان الحسيني النَّدوي، دار الصحوة ـ القاهرة، الطبعة الثانية 1986م.

19 ـ أحمد بن محمد مسكويه (ت 421هـ)، تهذيب الأخلاق، تحقيق وشرح ابن الخطيب، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية ـ الطبعة الأولى.

20 ـ أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، طبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده ـ مصر، الطبعة الأولى 1946.

21 ـ أحمد حسن القواسمة وزيد موسى، موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، عمان دار الراية، الطبعة الأولى 2009م.

22 ـ أحمد شلبي، موسوعة مقارنة الأديان، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية عشر 1997م.

23 ـ أحمد غلوش، دعوة الرسل، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1423هـ ـ 2002م.

24 ـ أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، الناشر: عالم الكتب ـ القاهرة، الطبعة: الأولى، 1429 هـ ـ 2008 م.

25 ـ الأزهر الزناد، نسيج النص، المركز الثقافي العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1993.

26 ـ إسرائيل شاحاك:

* الأصولية اليهودية في إسرائيل، تعريب ناصر عفيفي، نشر بلوتو برس، الطبعة الأولى 1999.

* التاريخ اليهودي والديانة اليهودية، ترجمة صالح علي سوداح، توزيع بيسان ـ بيروت، الطبعة الأولى 1995.

27 ـ إسماعيل بن حماد الجوهري (ت 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، الطبعة الرابعة 1987م، الناشر: دار العلم للملايين ـ بيروت ـ لبنان.

28 ـ إسماعيل حقي المولى أبو الفداء(ت1127هـ)، روح البيان، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى.

29 ـ امين معلوف، الهويات القاتلة قراءات في الانتماء والعولمة، ترجمة نبيل محسن، دار الحصاد للطباعة والنشر ـ دمشق، الطبعة الأولى 1999.

30 ـ أنيس مالك طه، التعددية الدينية رؤية إسلامية، تقديم: عرفان عبد الحميد فتاح، الناشر: حلب ـ دار الملتقى وكوالالامبور ـ الجامعة الإسلامية العالمية، الطبعة الأولى 2011.

31 ـ باقر القرشي، النظام السياسي في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الثانية 1978.

32 ـ بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة: الأولى 1376 هـ ـ 1957م.

33 ـ بسام عجك، الحوار الإسلامي المسيحي، دار قتيبة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1998.

34 ـ بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة ـ المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1433هـ ـ 2012م

35 ـ ثامر العميدي، المهدي في الفكر الإسلامي، مؤسسة الرسالة ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى 1417هـ.

36 ـ جابر عصفور، افاق العصر، دار المدى للطباعة والنشر ـ 1997.

37 ـ جعفر السبحاني:

* رسائل ومقالات، مؤسسة الإمام الصادق ـ قم، الطبعة الأولى 1419هـ.

* مفاهيم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق ـ قم، الطبعة الثالثة 1421هـ.

38 ـ جعفر شيخ ادريس، صراع الحضارات بين عولمة غربية وبعث إسلامي، مركز البيان للبحوث والدراسات ـ الرياض، الطبعة الأولى 1433هـ.

39 ـ جعفر مرتضى العاملي، تفسير سورة الفاتحة، المركز الإسلامي للدراسات ـ بيروت، الطبعة الثانية 1999.

40 ـ جمال البنا، تجديد الخطاب الديني، مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى 2011.

41 ـ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي (ت 597هـ)، نواسخ القرآن، تحقيق أبو عبد الله العاملي السّلفي الداني بن منير آل زهوي، شركه أبناء شريف الأنصارى ـ بيروت، الطبعة: الأولى، 1422 هـ ـ 2001م.

42 ـ جوادي آملي، حقيقة الدين، مؤسسة العرفان الثقافية، دار الولاء ـ بيروت، الطبعة الأولى 2015.

43 ـ جورج قرم، تعدد الأديان وانظمة الحكم، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الرابعة 2011.

44 ـ جي بريل، موجز دائرة المعارف الإسلامية، تحرير هوتسما ـ ارنولد ـ باسيت ـ هارتمان، تحقيق إبراهيم زكي خورشيد ـ أحمد الشنتناوي ـ عبد الحميد يونس ـ حسن حبشي ـ عبد الرحمن الشيخ ـ محمد عناني، ترجمة نخبة من اساتذة الجامعات المصرية والعربية، طباعة ونشر مركز الشارقة للابداع الفكري ـ 2013.

45 ـ حافظ الدين النسفي (ت710هـ)، مدارك التنزيل، تحقيق يوسف علي بديوي، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، 1419 هـ ـ 1998م.

46 ـ حسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر، دار الذخائر ـ بيروت، الطبعة الأولى.

47 ـ حسن الصفار:

* التعددية والحرية في الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت، الطبعة الرابعة 2010.

* الحوار والانفتاح على الآخر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت.

48 ـ حسن عز الدين الجمل، معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مصر، الطبعة: الأولى، 2003 ـ 2008م.

49 ـ حسن عز الدين بحر العلوم، الحوار بين التأصيل والتنظير، العارف للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الأولى 2014.

50 ـ حسن محمد سفر، الحريات في النظام الإسلامي، مطابع سحر، الطبعة الأولى، 1417هـ ـ 1996م.

51 ـ حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والارشاد الإسلامي ـ مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، الطبعة الأولى 1416هـ.

52 ـ حسين أحمد الخشن، العقل الإسلامي بين سياط التكفير وسبات التفكير، المركز الإسلامي الثقافي ـ بيروت 1434هـ.

53 ـ حسين بن مسعود البغوي (ت 510هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، دار السلام للنشر والتوزيع ـ الرياض، الطبعة: الأولى، 1416هـ.

54 ـ حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، الغدير ـ بيروت، الطبعة الأولى2001.

55 ـ خليل نوري العاني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة، مركز البحوث والدراسات الإسلامية ـ العراق، الطبعة الأولى 2009.

56 ـ خيري المغازى، دافعية حب الاستطلاع، مكتبة الانجلو المصرية ـ القاهرة، الطبعة الأولى 2000.

57 ـ داورتي جيمس، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، تعريب وليد عبد الحي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1985.

58 ـ الراغب الاصفهاني (ت502هـ)، المفردات في غريب القرآن، ضبط: هيثم طعيمي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى 2008م.

59 ـ راغب السرجاني، قصة الحروب الصليبية، مؤسسة اقرأ للطباعة والنشر ـ القاهرة، الطبعة الثانية 2009.

60 ـ رقية العلواني، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، الاب كرستيان فانسين واخرون، دار الفكر ـ دمشق، الطبعة الأولى 2008.

61 ـ روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، تعريب خليل أحمد خليل، دار عام الفين ـ باريس، 2000.

62 ـ رياض الحكيم، مراجعات قرآنية، دار الهلال ـ النجف الاشرف، الطبعة الأولى 2005م.

63 ـ زكي الميلاد، المسألة الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت، الطبعة الثانية 2008.

64 ـ زكي علي السيد، الإرهاب في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار النفائس، الطبعة الأولى.

65 ـ زين الدين محمد المناوي القاهري (ت: 1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت ـ القاهرة، الطبعة الأولى1990م.

66 ـ ساره كوفمان، وروجى لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ترجمة إدريس كثير، عز الدين الخطابى، الشركة العالمية للكتاب، الطبعة الثانية 1992.

67 ـ سامي ذبيان، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، رياض الريس للكتب والنشر ـ لندن، الطبعة الأولى 1999م.

68 ـ ستار جبر حمود الاعرجي، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، بيت الحكمة العراقي ـ بغداد، الطبعة الأولى 2008.

69 ـ سعيد حسن بحيري، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، مؤسسة المختار، الطبعة الثانية2010.

70 ـ سهيل ديب، التوراة تاريخها وغايتها، دار النفائس للطباعة والنشر ـ بيروت.

71 ـ السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، دمشق ـ دار الفكر 2008.

72 ـ سيد قطب، في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الخامسة 1967م.

73 ـ شعبان محمد إسماعيل، نظرية النسخ في الشرائع السماوية، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1988.

74 ـ شفيق جرادي، الهيات المعرفة القيم التبادلية في معارف الإسلام والمسيحية، معهد المعارف الحكمية ـ بيروت، الطبعة الأولى 2006.

75 ـ شهاب الدين محمود الآلوسي (ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة: الأولى، 1415 هـ.

76 ـ شهاب الدين ياقوت الحموي (ت626هـ)، معجم البلدان، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1995 م.

77 ـ صالح بن حميد، الحوار وآدابه، دار المنارة للنشر والتوزيع ـ مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1994.

78 ـ صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق ـ دراسة تطبيقية على السور المكية، المجلس الاعلى للثقافة، الطبعة الأولى 2000.

79 ـ طه العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي ـ بيروت، الطبعة الأولى 2003.

80 ـ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي ـ المغرب، الطبعة الثانية2000.

81 ـ ظفر الإسلام خان، التلمود تاريخه وتعاليمه، دار النفائس للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1972.

82 ـ عاطف إبراهيم المتولي رفاعي، صور الإعلام الإسلامي في القرآن الكريم، جامعة المدينة العالمية ـ ماليزيا، الطبعة الأولى 2011.

83 ـ عالم سبيط، طور الاستخلاف، مركز النيلي للدراسات، الطبعة الأولى 1424هـ.

84 ـ عبد الاعلى الموسوي السبزواري، مواهب الرحمن، الناشر: موسسة أهل البيت ـ بيروت، الطبعة الثانية 1409هـ.

85 ـ عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2000.

86 ـ عبد الحق بن غالب بن عطية الاندلسي (ت 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير

الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة: الأولى ـ 1422 هـ.

87 ـ عبد الحليم آيت امجوص، حوار الأديان، نشأته وأصوله وتطوره، دار الامان للتوزيع والنشر ـ الرباط، الطبعة الأولى 2012.

88 ـ عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم (ت 327هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز ـ المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة ـ 1419 هـ.

89 ـ عبد الرحمن بن محمد أبو زيد الثعالبي(ت 875هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة: الأولى ـ 1418هـ.

90 ـ عبد القادر بن ملا حويش ال غازي (1398هـ)، بيان المعاني، مطبعة الترقي ـ دمشق 1965.

91 ـ عبد الكريم القشيري (ت 465هـ)، لطائف الاشارات، تحقيق إبراهيم البسيوني، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مصر، الطبعة الثالثة.

92 ـ عبد الكريم بكار، تكوين المفكر، دار السلام للطباعة والنشر ـ القاهرة، الطبعة الثانية 2010.

93 ـ عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.

94 ـ عبد الكريم يونس الخطيب (ت 1390هـ)، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي ـ القاهرة.

95 ـ عبد الله أحمد اليوسف، شرعية الاختلاف، دار الطليعة للطباعة والنشر ـ

بيروت ـ لبنان، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ الرباط، الطبعة الأولى 1991.

96 ـ عبد الله بن عباس (ت68هـ)، تنوير المقباس، جمعه مجد الدين الفيروزابادي (ت 817هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان.

97 ـ عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم للتوزيع والنشر ـ القاهرة، الطبعة الثالثة.

98 ـ عبد الله قادري الأهدل، السباق إلى العقول، وزارة الاوقاف السعودية.

99 ـ عبد الهادي الفضلي، الإسلام والتعدد الحضاري، مركز الحضارة والتنمية، الطبعة الأولى ـ بيروت 2014.

100 ـ عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي، الجامعة الإسلامية ـ كوالا لامبور، دار البيارق ـ ماليزيا.

101 ـ علاء الدين الخازن (ت 741هـ)، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ.

102 ـ علي أكبر الكلانتري، الجزية وأحكامها، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى 1426هـ.

103 ـ علي أكبر رشاد، فلسفة الدين، تعريب موسى ظاهر، المجمع العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي، مركز الغدير ـ بيروت، الطبعة الأولى 2011.

104 ـ علي الكوراني، معجم احاديث الإمام المهدي، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، الطبعة الأولى 1411هـ.

105 ـ علي المشكيني، اصطلاحات الأصول، منشورات الرضا بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى 2010.

106 ـ علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي(ت نحو 329هـ)، تحقيق الطيب الموسوي الجزائري، دار الكتاب ـ قم المقدسة، الطبعة الثالثة 1403هـ.

107 ـ علي بن أحمد أبو الحسن الواحدي(ت468هـ)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى، 1415 هـ ـ 1994م.

108 ـ علي بن إسماعيل أبو الحسن المرسي (ت 458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1421 هـ ـ 2000 م.

109 ـ علي بن الحسين الشريف المرتضى (ت436هـ)، تنزيه الأنبياء، انتشارات الشريف الرضي ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى.

110 ـ علي بن الحسين الشريف المرتضى (ت436هـ)، رسائل الشريف المرتضى، مطبعة سيد الشهداء ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى 1405هـ.

111 ـ علي بن محمد أبو الحسن الماوردي (ت450هـ)، النكت والعيون، تحقيق السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت / لبنان.

112 ـ علي بن محمد الجرجاني (ت: 816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الثانية 2003م.

113 ـ علي رضا شجاعي، تعريف الدين وإشكالية التعدد، ترجمة محمد مصطفوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت، 2012.

114 ـ علي عبود المحمداوي، الإسلام والغرب من صراع الحضارات إلى تعارفها، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق ـ بغداد، الطبعة الأولى 2010.

115 ـ علي عسكر، الأسس النفسية والاجتماعية للسلوك، القاهرة ـ دار الكتاب الحديث، 2009

116 ـ علي مير الموسوي وصادق حقيقت، مبادئ حقوق الإنسان في الإسلام والمذاهب الأخرى، تعريب خليل زامل العصامي، المجمع العلمي العالي للثقافة والفكر، مركز الغدير ـ بيروت، الطبعة الأولى 2011.

117 ـ عماد علي، الأصولية الإسلامية والأصوليات الدينية الأخرى، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

118 ـ عمر سليمان العتيبي، الرسل والرسالات، دار النفائس للنشر والتوزيع ـ الكويت، الطبعة: الرابعة، 1410 هـ ـ 1989م.

119 ـ فاروق حمادة، العلاقات الإسلامية النصرانية في العهد النبوي، دار القلم ـ دمشق.

120 ـ فاروق مداس، قاموس مصطلحات علم الاجتماع، دار مدني للطباعة والنشر 2003.

121 ـ فاطمة البريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2006.

122 ـ فخر الدين الرازي (606هـ)، مفاتيح الغيب، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1985م.

123 ـ فخر الدين الطريحي (ت1085هـ)، تفسير غريب القرآن، تحقيق محمد كاظم الطريحي، انتشارات زاهدي ـ قم المقدسة.

124 ـ الفضل بن الحسن الطبرسي (ت 548هـ)، إعلام الورى بأعلام الهدى، تحقيق ونشر مؤسسة ال البيت لتحقيق التراث ـ قم المقدسة.

125 ـ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان، تحقيق محمد جواد البلاغي، الناشر: منشورات ناصر خسرو ـ طهران، الطبعة الثالثة 1413هـ.

126 ـ فهد العجلان، معركة النص، مركز البيان للبحوث والدراسات، الطبعة: الأولى (جـ 1/ 1433 هـ، جـ 2/ 1434 هـ).

127 ـ قتادة بن دعامة البصري (ت117هـ)، الناسخ والمنسوخ، تحقيق حاتم صالح الضامن، كلية الآداب ـ جامعة بغداد، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1418هـ/ 1998م.

128 ـ كريم السراجي، الأسس الدينية للاتجاهات السلفية، الطبعة الأولى، دار السلام.

129 ـ كمال الحيدري، فلسفة الدين، تقرير علي حمود العبادي، مؤسسة الإمام الجواد ج للفكر والثقافة 2011.

130 ـ كمال حماد، النزاعات الدولية، تحقيق الدار الوطنية للدراسات والنشر، مطبعة دويك، الطبعة الأولى 1998.

131 ـ مالك مصطفى وهبي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، دار الهادي ـ بيروت، الطبعة الثانية 2008.

132 ـ مالك مصطفى وهبي، ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي، دار الهادي للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 2007.

133 ـ مالك مصطفى وهبي، قراءة في التعددية الدينية، دار الهادي ـ بيروت، الطبعة الأولى 2007.

134 ـ مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ القاهرة، 1983م.

135 ـ مجموعة باحثين، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، تقديم أحمد عبادي: مطبعة المعارف الجديدة ـ الرباط، الطبعة الأولى 2013م.

136 ـ المحقق البحراني (1186هـ)، الحدائق الناضرة، تحقيق محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

137 ـ محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفكر الديني الجاهلي، دار الفكر العربي ـ 1994.

138 ـ محمد أبو القاسم الحاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار الساقي 2012.

139 ـ محمد أبو القاسم حاج حمد، إسلامية المعرفة والمنهج، مركز دراسات فلسفة الدين ـ بغداد، طباعة دار الهادي، الطبعة الأولى2004.

140 ـ محمد الامين الشقنيطي، العذب النمير، تحقيق خالد بن عثمان السبت، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، الناشر: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، الطبعة الثانية1426 هـ.

141 ـ محمد الحويزي، التفسير لكتاب الله المنير، موسسة تحقيقات ونشر معارف أهل البيت.

142 ـ محمد السند، بحوث معاصرة، مركز الأبحاث العقائدية ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى 1428هـ.

143 ـ محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر ـ تونس 1984.

144 ـ محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول، مؤسسة ال البيت لإحياء التراث ـ قم المقدسة، بالأُوفست عن الطبعة الحجرية.

145 ـ محمد الطهراني، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، منشورات الثقافة الإسلامية ـ قم المقدسة، الطبعة الثانية 1407هـ.

146 ـ محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة السادسة 2005.

147 ـ محمد الغزالي، جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 2005.

148 ـ محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، شريعة ـ قم المقدسة، الطبعة الثالثة 1426هـ.

149 ـ محمد باقر المجلسي (ت1111هـ)، بحار الانوار، تحقيق: يحيى العابدي الزنجاني، عبد الرحيم الرباني الشيرازي، الطبعة الثانية 1983م، مؤسسة الوفاء ـ بيروت.

150 ـ محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، الناشر: دار المنار، الطبعة: الثانية 1419هـ ـ 1999م.

151 ـ محمد بن ابن إبراهيم المعروف ب «ابن أبي زينب النعماني» (ت380هـ)، الغيبة، منشورات أنوار الهدى ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى 1422هـ.

152 ـ محمد بن أحمد أبو منصور الازهري (ت 370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.

153 ـ محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن،

تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية ـ القاهرة، الطبعة الثانية 1964م.

154 ـ محمد بن الحسن الحر العاملي (1104هـ)، الفصول المهمة في أصول الأئمة، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى ـ 1418 هـ.

155 ـ محمد بن الحسن الطوسي (ت460هـ)، الأمالي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية ـ مؤسسة البعثة، الناشر دار الثقافة ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى.

156 ـ محمد بن الحسن الطوسي (ت460هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد قصير العاملي، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى.

157 ـ محمد بن جرير الطبري (310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 2000.

158 ـ محمد بن علي التهانوي(ت1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق د.علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د.عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت، الطبعة: الأولى ـ 1996م.

159 ـ محمد بن علي الشوكاني، تفسير فتح القدير، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

160 ـ محمد بن علي بن الحسين الصدوق (ت381هـ)، عيون أخبار الرضا، تحقيق الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الاعلمي ـ بيروت، 1984.

161 ـ محمد بن عيسى الترمذي(ت 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، الناشر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ ـ 1975م.

162 ـ محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر المعاصر ـ بيروت لبنان، دار الفكر دمشق ـ سورية، الطبعة: الثالثة، 1419 هـ ـ 1998م.

163 ـ محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ ـ 2005م.

164 ـ محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني(ت329هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الخامسة المطبعة: حيدري، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

165 ـ محمد بن يوسف أبو حيان الاندلسي(ت745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر ـ بيروت، 1420هـ.

166 ـ محمد بهرامي، التعددية الدينية في القرآن الكريم ـ مطارحات نقدية بين مدرستين، ترجمة علي مدن، دار الهادي ـ بيروت، الطبعة الأولى 2005.

167 ـ محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، دار محبي الحسين ـ طهران، الطبعة الأولى 1419هـ.

168 ـ محمد جمال الدين القاسمي (ت1332هـ)، محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل، الناشر: دار الكتب العلميه ـ بيروت، الطبعة: الأولى ـ 1418هـ.

169 ـ محمد جواد البلاغي، الاء الرحمن في تفسير القرآن : الناشر: مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى 1420هـ ـ قم، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة.

170 ـ محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى، منشورات مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1985.

171 ـ محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي ـ مطبعة الاسوة، الطبعة الأولى 2003م.

172 ـ محمد حسن النجفي الجواهري(1266هـ)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوچاني، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الثانية.

173 ـ محمد حسين الطباطبائي (ت 1412هـ)، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية ـ طهران 1361هـ.

174 ـ محمد حسين الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للطباعة والنشر ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى 1415هـ.

175 ـ محمد حسين الطباطبائي، الإنسان والعقيدة، تحقيق: الشيخ صباح الربيعي ـ الشيخ علي الاسدي، الناشر: مكتبة فدك لإحياء التراث، الطبعة: الثانية 2007م.

176 ـ محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب للطباعة والنشر الطبعة: الأولى 1999م.

177 ـ محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، تعريب أحمد الحسيني، الناشر: تبليغات إسلامي ـ قم المقدسة.

178 ـ محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، دار الملاك للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1419هـ.

179 ـ محمد حسين قراملكي، القرآن والتعددية، دار الولاء ـ بيروت، الطبعة الأولى 2014.

180 ـ محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام المعاصر، دار الجديد ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1999.

181 ـ محمد رشيد رضا (ت1354هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990.

182 ـ محمد رضا الگلپايگاني، نتائج الأفكار، دار القرآن ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى 1413هـ.

183 ـ محمد رضا المظفر، المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدسة.

184 ـ محمد رواس قلعجي ـ حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، الناشر: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1408 هـ ـ 1988م.

185 ـ محمد صادق الصدر، تاريخ مابعد الظهور، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الأولى 1992.

186 ـ محمد عبده، شرح نهج البلاغة، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1412هـ.

187 ـ محمد علي ايازي، دراسات في تفسير النص القرآني، مجموعة من الباحثين: بحث (مبدأ شمولية القرآن واحاطته: المعنى والدلالات والاشكالات)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت.

188 ـ محمد عمارة، الحضارات العالمية صراع أم تدافع، نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1998.

189 ـ محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثانية 2007.

190 ـ محمد عمارة، العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، مكتبة الإمام البخاري للتوزيع والنشر ـ القاهرة، الطبعة الأولى 2009.

191 ـ محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1393هـ.

192 ـ محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، الناشر: دار الشروق، الطبعة: الأولى 1403هـ ـ 1983م.

193 ـ محمد ليغنهاوزن، الإسلام والتعددية الدينية، ترجمة مختار الاسدي، مؤسسة الهدى للنشر ـ طهران، الطبعة الأولى 2000م.

194 ـ محمد ناصر الدين الالباني (ت1420هـ)، صحيح وضعيف سنن الترمذي، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

195 ـ محمد ياسر شرف، إعادة تنظيم العالم ـ دراسة تحليلية نقدية لأطروحة صاموئيل هانتنغتون في صدام الحضارات، دمشق ـ وزارة الثقافة السورية، 2004.

196 ـ مرتضى الشيرازي، من سيظهر دين الله، دار المؤمل للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 2011.

197 ـ مصطفى كريمي، الدين حدوده ومدياته دراسة في ضوء النص القرآني، تعريب محمد عبد الرزاق، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت، الطبعة الأولى 2010.

198 ـ مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، منشورات مدرسة الإمام علي بن أبي طالب ج ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى 1421هـ.

199 ـ منقذ السقار: التكفير وضوابطه، رابطة العالم الإسلامي.

200 ـ منقذ السقار: الحوار مع اتباع الأديان مشروعيته وآدابه، رابطة العالم الإسلامي.

201 ـ موسى الفقيه، التحريف في الإسلام، مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى2015.

202 ـ المولى محسن الفيض الكاشاني، التفسير الصافي، تحقيق حسين الاعلمي، الناشر: منشورات الصدر ـ طهران، الطبعة الثانية 1415هـ.

203 ـ مولي محمد صالح المازندراني (ت1081هـ)، شرح أصول الكافي، تحقيق مع تعليقات: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، الطبعة: الأولى1421 ـ 2000 م، المطبعة: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الناشر: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان.

204 ـ ميرزا جواد التبريزي، دروس في مسائل علم الأصول، دار الصديقة الشهيدة ـ قم المقدسة، الطبعة الثانية 1429هـ.

205 ـ ميرزا حسين النوري الطبرسي (ت1320هـ)، النجم الثاقب، تحقيق وتعليق السيد ياسين الموسوي، انوار الهدى ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى 1415هـ.

206 ـ نادية شريف العمري، أضواء على الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة 2001.

207 ـ ناصر الدين البيضاوي (ت 685هـ)، انوار التنزيل واسرار التأويل: الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.

208 ـ نظام الدين النيسابوري (ت 850هـ)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلميه ـ بيروت، الطبعة الأولى ـ 1416 هـ

209 ـ نعمة الله النخجواني (ت920هـ)، الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية، دار ركابي للنشر ـ مصر، الطبعة الأولى، 1419 هـ ـ 1999م

210 ـ نعيم بن حماد المروزي (ت 288هـ)، الفتن، تحقيق د.سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1993.

211 ـ هانتنغتون، صدام الحضارات واعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك عبيد ومحمود محمد، الدار الجماهيرية للنشر ـ الطبعة الأولى 1999.

212 ـ يحيى بن زياد أبو زكريا الفراء (ت 207هـ)، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف النجاتي ـ محمد علي النجار ـ عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، الناشر: دار المصرية للتأليف والترجمة ـ مصر، الطبعة: الأولى.

213 ـ يوسف الحسن، الحوار الإسلامي المسيحي الفرص والتحديات، المجمع الثقافي ـ أبو ظبي، الطبعة الأولى 1997.

214 ـ يوسف الطويل، الحملة الصليبية على العالم الإسلامي والعالم، صوت القلم العربي ـ مصر، الطبعة: الثانية، 1431 هـ ـ 2010م.

* المجلات والمؤتمرات العلمية

1 ـ مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، التعدد في الإسلام والوعي بالآخرية، إريك جوفروا، العدد صفر لسنة 2009.

2 ـ مجلة آفاق الحضارة الإسلامية (فارسية)، البحث الديني، جون هيك، تحقيق ميرچا الياده، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، العدد 6.

3 ـ مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، نظرة تحليلية في التعددية الدينية، محمد رضا الحجازي: (بحث) منشور في العدد: 4.

4 ـ مجلة الاجتهاد 1991، فلسفة التجدد الإسلامي، برهان غليون: 327.

5 ـ مجلة التوحيد، التعددية الدينية نقد وتحليل، جعفر السبحاني: العدد 105.

6 ـ مجلة التوحيد، حوار الحضارات الواقع والأهداف (بحث)، ماجد الغرباوي، العدد 86 ـ 1997.

7 ـ مجلة العميد، حوار الأديان، عادل نذير بيري (بحث) العدد 14 لسنة 2015.

8 ـ مجلة اللقاء الصادرة عن هيئة علماء بيروت، وقفات مع سورة الفاتحة الحلقة الثالثة، سمير رحال، العدد 27.

9 ـ مجلة المعارج، العلاقة مع الآخر أسسها وضوابطها في ضوء الوسطية في الإسلام (بحث)، مريم ايت أحمد، العدد 75 لسنة 2006م.

10 ـ مجلة المفكر (الجزائر)، إشكالية الصراع الحضاري في مرحلة العولمة (بحث)، كيبش عبد الكريم، العدد الثالث 2004م.

11 ـ مجلة المنارة، السنن الإلهية في القرآن الكريم ودورها في استشراف المستقبل، عماد عبد الكريم وخضر إبراهيم، المجلد 15، العدد 2، 2009.

12 ـ مجلة المنهاج، التعددية الدينية، صادق لاريجاني: (بحث) منشور في العدد: 21 سنة 2001م.

13 ـ مجلة المنهاج، الحضارات والثقافات بين واقع الصراع وطموح الحوار، نبيل علي صالح، العدد 21 لسنة 2001م.

14 ـ مجلة دراسات مستقبلية، مفهوم الصراع: دراسة فى الأصول النظرية للأسباب والأنواع (بحث)، منير محمود بدوي، العدد الثالث 1997م.

15 ـ مجموعة البحوث التي القيت في مهرجان ربيع الرسالة العالمي السابع ظاهرة التكفير ودور الإسلام في تحقيق التعايش السلمي (بحث)، د. عصام محمد عبد الشافي: 2/ 186، العراق ـ كربلاء 2013م.

16 ـ المركز الجامعي خميس مليانة (الجزائر)، مفهوم النص في المدونة العربية النقدية (بحث)، ملفوف صالح الدين.

17 ـ المؤتمر الإسلامي العالمي للحوار، الإسلام والحوار الديني: المفهوم، الأهداف، الضوابط، أحمد جاب الله، بحث مشارك في.

* المواقع الإلكترونية

1 ـ الموقع الرسمي للشيخ حسن الصفار، احترام مقدسات الديانات:

http://www.saffar.org/?act=artc&id=86²

2 ـ الموقع الإلكتروني الرسمي للشيخ مصباح اليزدي، مفهوم التعددية الدينية:

http://mesbahyazdi.org/arabic/?../lib/ar-porsesh4/ch²-2.htm

3 ـ الموقع الإلكتروني للمرصد العربي للتطرف والإرهاب، مفهوم التطرف:

http://arabobservatory.com/?page-id=291¸

4 ـ عبد المجيد النجار، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية:

http://www.libyaforum.org/index².php?option = com-

content&task = view&id = 559&Itemid = 209&pop = 1&page = °

5 ـ موقع مركز الدراسات القرآنية، عالمية الخصوصية في الخطاب القرآني (بحث)، احميده النيفر:

http://www.alquran.ma/Article.aspx?C = 580²

6 ـ الموقع الإلكتروني الرسمي للشيخ حسين أحمد الخشن، الجنة والنار بين ميزان العقل وميزان المذاهب الإسلامية:

http://www.al-khechin.com/article/¹

7 ـ الموقع الإلكتروني لمركز افاق للدراسات والبحوث، التعدّدية والبُنيات المعرفية للحوار العقلاني (مقال)، حيدر حب الله:

http://aafaqcenter.com/index.php/post/163±

الفهرس



الدكتورة نور الساعدي

أثر النص القرآني في التعددية الدينية

يشهدُ الوضع المعاصر صراعاً على أساس ديني وإن كان بصورته السياسية، فكل يرى نفسه على حق وغيره على باطل مسندة بذلك إلى فهمها للنّص الديني.

ولذلك تهدف الدراسة إلى تأسيس رؤية قرآنية لمفهوم التّعدد الديني لاسيما ما يتعلق بتعدّد الأديان السماوية والتي يعبّر عنها بالأديان التوحيدية، بدراسة دلالة الآيات القرآنية المثبتة للتعدّد الديني والأخرى النافية له، وبيان موقف القرآن الكريم من التعدّد في إرسال الرسل وتنوّع الشرائع الإلهية والغاية منه من وجهة قرآنية بشكلٍ موضوعيٍ بعيدٍ عن الإسقاطات الفكرية المسبقة، ومدى إنعكاس تلك النتائج المترتبة من ذلك البحث القرآني على الحوار الديني الذي يتطلّبه الوضع المعاصر بين المسلمين وأتباع الأديان الأخرى، مستدعية أنماط العلاقة بين الأديان المتعدّدة مع الحفاظ على القيمة الذاتية للحقيقة الدينية والتي فقدت جوهرها بحسب بعض الإتجاهات التي درست التعددية من جهة، وبين أنماط العلاقة بين "الأنا والآخر" عبر تفاعلاتها التي يبينها النص القرآني من جهة أخرى.





لبنان - بيروت / الحمرا
تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+
daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com